ÉCHOS D'ORIENT

ÉCHOS D'ORIENT

REVUE TRIMESTRIELLE D'HISTOIRE
DE GÉOGRAPHIE ET DE LITURGIE ORIENTALES

TOME XXXVII - ANNÉE 1938

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

BUCAREST
18, RUE CHRISTIAN TELL, 18

23611

v.37
1938

UNE INSCRIPTION GRECQUE CRYPTOCHRÉTIENNE de PHILIPPOPOLI

La consciencieuse enquête, menée sur le terrain même par M. Apostolidès (1), a mis en pleine évidence l'extrême pénurie d'inscriptions chrétiennes retrouvées à Philippopoli ou dans sa banlieue immédiate. Cette pauvreté n'est pas le propre d'une cité apparemment retirée des grandes voies maritimes; elle n'est qu'un fait de l'érudition présente que de futures découvertes, si elles sont, comme cela va être le cas, d'une certaine qualité, pourraient un jour démentir.

En effet, si les causes ordinairement invoquées (2) ont singulièrement appauvri l'épigraphie thrace (3), si surtout le sentiment d'humilité a presque entièrement aboli l'usage des dédicaces et autres textes de grand style, on ne voit pas que la littérature funéraire ait été si profondément atteinte. Le sentiment chrétien semble par endroits avoir consenti comme une exception pour ses morts et l'indigence relative de nos renseignements vient en bonne partie de la destruction ou de la dispertion des pierres gravées. Avant la paix de l'Eglise, il eût été téméraire d'afficher, à l'antique, des catalogues de confréries ou des listes d'évergètes sans exposer aux coups du magistère public les membres les plus influents des communautés. Mais dès là qu'il ne s'agissait que de louer un mort ou d'affirmer discrètement sa foi, l'esprit de prosélytisme pouvait difficilement bouder ce mode de publicité unique qu'était l'épigraphie funéraire. Le judaïsme jouissait d'ailleurs dans l'empire d'une situation légale et il fut toujours loisible de démarquer ses formulaires de manière que les persécuteurs ne pussent

(1) Recueil général des inscriptions de Philippopoli dans la revue Θρακικά VI, 1935, 176 suiv.; VII, 1936, 177-200 et VIII, 1937, 106, 107.

(2) Un manuel d'épigraphie grecque chrétienne manque absolument; l'excellente compilation des PP. L. Jalabert et R. Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes* dans le Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, VII, 1926, 623-694, n'y supplée que dans la mesure écourtée de tout mémoire d'encyclopédie. L'ouvrage de Mgr K. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg i. Br., 1917, traite aussi d'épigraphie grecque, mais d'une manière trop peu systématique et dans les limites d'une période trop restreinte.

(3) Le premier *corpus* des inscriptions et monuments figurés de la Thrace est dû à A. Dumont; cf. A. Dumont-Th. Homolle, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, Paris 1892, 307-581.

s'en alarmer et les croyants s'y méprendre. Une étude comparative des plus anciennes stèles chrétiennes conduiraient peut-être à cette conclusion que le besoin d'humilité a pu transformer le genre, et réduire l'accent assez ostentatoire du formulaire épigraphique, mais qu'il n'en devait pas nécessairement gêner la fréquence. Modestes de ton, d'une pauvreté rédactionnelle désolante mais voulue ou fatale (1), les épitaphes forment un vaste ensemble en l'absence duquel tel grand recueil projeté (2) eût dû rester sans corps. Le présent travail verse à l'enquête une pierre qui, si nous la comprenons bien, n'en sera pas la moins estimable.

I. — *La pierre*

Une découverte fortuite, vieille de plusieurs années, mit au jour une pierre tombale d'époque et d'inspiration manifestement chrétiennes. Celle-ci fut extraite, durant les labours, d'un champ sis près du tumulus dit Maltepe, à environ 1 km. 500 de Philippopoli. L'excellent cultivateur dont elle heurta la charrue recueillit pieusement ce joyau d'archéologie que le R. P. C. Balabanoff, professeur au Collège français, vit et signala le premier. Je dois aux bons offices d'un autre confrère, le R. P. Germain Reydon, de connaître les circonstances de la trouvaille de posséder une très bonne photographie due à l'art du R. P. Cl. Dufréney et d'avoir pu, à la faveur d'un récent passage, visiter les lieux et étudier sur place l'original même (3).

L'emplacement signalé doit être un site archéologique de quelque intérêt, non que les antiquités y abondent, mais pour cette raison que le regard et la pioche y heurtent de place en place de menus objets, fragments de marbre ou monnaies romaines, dont la série par nous consultée va de Marc Aurèle à Septime Sévère et se trouve de nul intérêt pour le présent travail. Comme, d'autre part, on n'y rencontre pas le moindre appareil et que l'on n'y distingue aucun tracé de voie publique, il pourrait se faire que la pierre ne fût pas *in situ*. Toutefois si elle a voyagé, elle ne dut pas venir de très loin, car le libellé du texte la rat-

(1) Sur le formulaire des inscriptions funéraires, voir JALABERT-MOUTERDE, *loc cit.*, 670-692.

(2) Il s'agit du vaste recueil projeté par le R. P. de Jerphanion et annoncé ici même, XXXIII, 1934, 438, 439. Il y a bon espoir que le savant éditeur couronne son œuvre monumentale par la rédaction du manuel tant désiré : œuvre pour laquelle le désigne sa maîtrise incontestable dans les champs les plus variés de l'archéologie.

(3) Celui-ci a été cédé au Musée du Collège Français si riche et si évocateur, mais dont il restera pour l'historien et l'archéologue la pièce essentielle.

tache à l'aire même de la ville, vraisemblablement à quelque nécropole de la périphérie.

La pierre (fig. 1) fut brisée avant de disparaître dans le sol et se trouve aujourd'hui en deux morceaux gravement mutilés au sommet et sur la plus grande partie du côté droit. Des recherches minutieuses, conduites sur place, n'ont pas permis de retrouver les parties manquantes. Force a été d'imaginer sur nouveaux frais des suppléments dont les dimensions variables supposent une part inégale de conjecture.

Marbre blanc; faces latérales et revers frustes; en deux parties inégalement sectionnées par le milieu. — Stèle à fronton angulaire, flanqué aux angles latéraux d'acrotères décorés d'une demie palmette; dans le tympan, bouclier et lance croisés horizontalement; sans décoration architectonique; l'inscription est gravée dans un champ rectangulaire limité extérieurement par de larges bandeaux et par un cadre intérieur mouluré; les caractères d'écriture débordent, une fois à gauche et capricieusement à droite, jusqu'au listel extérieur. — Hauteur totale : 66 cm.; largeur 42 et 43 cm.; le champ gravé couvre une surface rectangulaire de 45 cm. de hauteur sur 32 de largeur; épaisseur 17 cm. $\frac{1}{2}$; hauteur moyenne des lettres 18 et 20 mm.; nombreuses ligatures.

II. — *L'inscription.*

Elle se présente sur 20 lignes, exception faite pour l'indice ΩΠΗ placé sur le bandeau supérieur et l'énigmatique NZH apparemment laissé pour compte dans le champ du bas. Le fait saillant de cette épigraphie est à la fois la fréquence de ses ligatures et le caractère monumental de ses formes, le tout traité avec une si parfaite netteté que, n'étaient l'usure partielle et surtout de trop graves mutilations, le déchiffrement du texte eût pu se faire sans encombre. Tel qu'il se présente, malgré l'irrégularité de ses interlignes, le léger flottement de chaque rang de lettres et la capricieuse variété de ses modules paléographiques, c'est là un type d'épigraphie sans élégance mais aussi claire que sobre. Le graveur a délibérément cherché, en dépit de son système abréviatif, un effet de lumineuse clarté qui le rendît aisément lisible. Sous ce rapport, cette écriture monumentale n'est pas seulement le témoin d'une époque, elle répond sans doute aussi à une préoccupation apologétique dont il sera tout à l'heure fait état.

L'analyse graphique achevée, un second problème se pose d'une solution apparemment délicate. Cette pierre fut-elle primitivement gravée et ornée pour le défunt dont elle nous entretient ou n'est-elle qu'un

remploi ? La question est d'importance, car elle permettrait, le cas échéant, d'établir la profession du défunt et autres points subsidiaires.

Rien absolument ne s'oppose à ce que l'épitaphe d'un chrétien soit sculptée sur un monument de même apparence que ceux des sépultures païennes; sous ce rapport, matériaux et techniques furent en effet longtemps communs. Toutefois cette constatation autorise à croire que, soit nécessité soit désir d'économie, une stèle païenne désaffectée put être destinée à une sépulture de chrétien. Aussi bien l'étranger, échoué à Philippopoli, loin des siens, n'eut ni le choix ni le soin de sa tombe; le prêtre qui le convertit se chargea de la dépense et s'en acquitta à moindres frais.

En fait, le cippe provient d'une première tombe, comme il ressort de la présence dans le tympan d'armes-symboles apparemment étrangères à la condition du défunt. Lance et bouclier sont en effet articles militaires et point ici en situation, à moins d'interpréter le terme : ἐργοδότης de soi très laxe, dans le sens de fabriquant ou de marchand d'armes. C'est risquer, à la faveur d'un rapprochement problématique, une précision trop ferme en une matière flottante, d'autant que la profession d'armurier suppose une stabilité qui ne convient guère à l'artisan vagabond que la pierre nous dépeint. Et néanmoins cette exégèse paraît devoir être retenue à titre d'hypothèse, car le marbre, au cas contraire, aurait été si bien décapé et repoli (1) qu'on n'y relève aucune trace de surcharge ou de grattage sauf à la partie inférieure, où subsiste, hors cadre, un élément inexplicable dans le contexte de l'inscription à laquelle rien ne le rattache. Ces éléments : NZH, semblent en effet n'être que des vestiges de l'épitaphe primitive. Pourquoi n'ont-ils pas été grattés aussi soigneusement que tout le reste ? Faute d'explication convenable — ces trois lettres paraissent d'un remploi difficile — la négligence du lapicide doit être seule incriminée. Dans le texte ancien, on pourrait conjecturer à cette place, non tant : ἔτη ν΄ ζή(σας), de tournure insolite, que : ...ν ζή(σας) [ἔτη...], formule que ni le style ni l'état de la pierre ne permettent d'introduire ici. Primitivement cette stèle décorait donc la tombe d'un soldat, sans doute d'un vétéran. Méticuleusement grattée et repolie, elle devait recevoir un second texte dont voici le relevé suivi de ses restitutions.

---

(1) Une hypothèse cependant ! La pierre, polie et sculptée par le marbrier, pour un vétéran, ne serait-elle pas restée dans sa boutique sans emploi ? Oui assurément, n'était l'élément parasitaire de la fin.

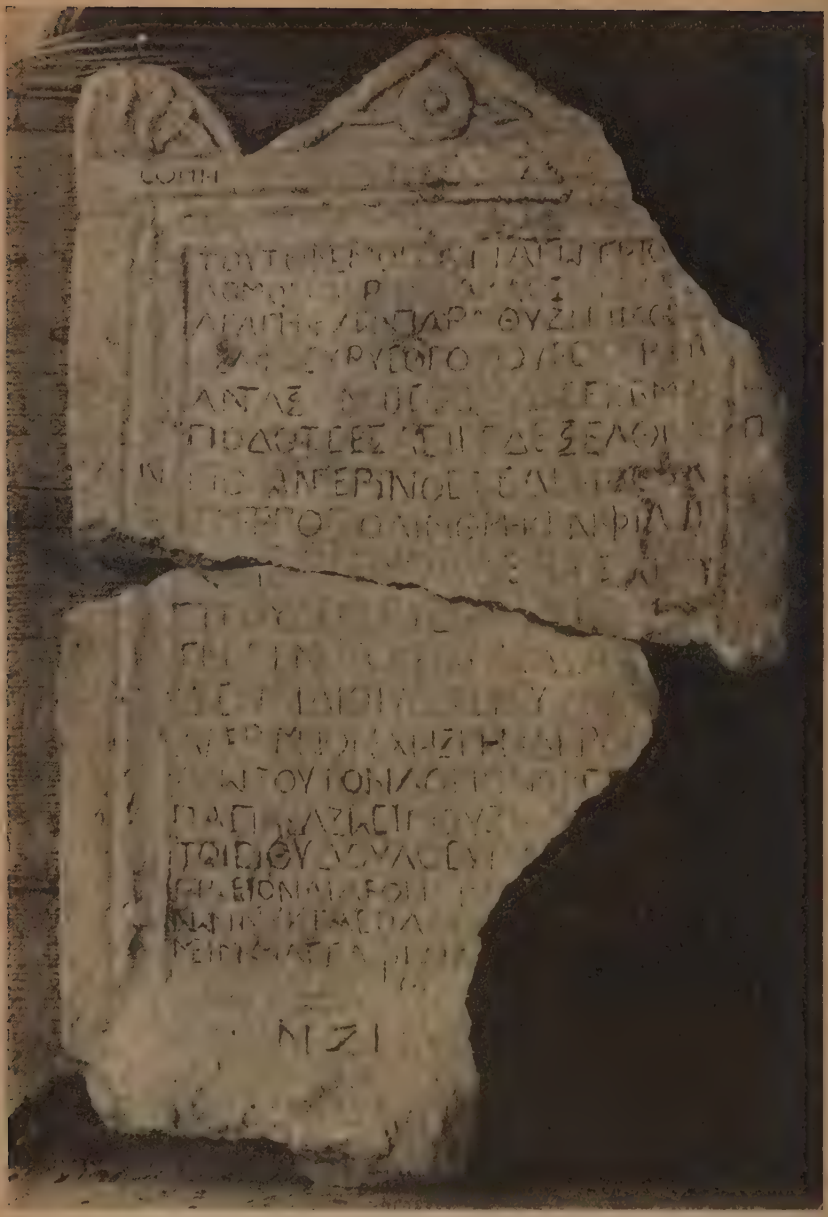


Fig. 1

Inscription grecque chrétienne de Philippopoli

ωπή · δ///

Τοῦτον ἐμοὶ Τατιανῷ ἐργοδ [ότῃ]
δόμον δώρου χάριν ἐξετέλεσ[εν]
ἀγάπην ἔχων παρὰ Θ(εο)ῦ Ζώσιμος [δ ἀ-]
δ᾽ελφὸς Χρυσογόνου, ἧς χάριν
ἀντάξ<ι>ον μισθὸν δώσε<ι> Κ(ύριο)ς ὁ μισθ[α]-
ποδότης. Ἐξ Ἀσίης δ ἐξελθὼν πᾶ-
σαν πόλιν περινοστήσας ἦλθον
[ε]ἰς μητρόπολιν Θρήκων Φιλιπ[π]-
όπολιν ἐνθάδε. Ζῶ. Ἐξ Αἰγύ-
πτου δέ με ῥύσας [ὁ Κ(ύριο)ς πᾶσαν]
γνῶσιν ἔδωκε Θ(εο)ῦ δοῦσα[ν ζῆν ὧ]-
δ ἐν ἀϊδίοι<ς> ὕδασι Κ(υρίο)υ· νῦ[ν μὲν]
ἀμέριμνον ἔχω ζωὴν δῶρον...
ἔχων τοῦτον δόμον *ΟΝ* π[αρὰ τοῦ]
πάπα Ζωσίμου. Ζῶ·ἄ[μα βρο]-
τοῖσι Θ(εο)ῦ δοῦλος ὑπά[ρχων ἐμοὶ]
πλείονα <α>ὖλεον(=ἔλεον) οἶν[εγκα (=ἤνεγκα) πλύ]-
νων νύκτας ὅλας [τὴν κλίνην· οὗ σή]-
μεί *μ* ωμα γράφων δ[όξαν ὑμνῶ]
Θ(εο)ῦ.
NZH

Traduction :

Ce tombeau, Zosime, le frère de Chrysogone, l'a construit en don pour moi Tatianos entrepreneur, dans l'amour que Dieu inspire et pour lequel le Seigneur, juste rémunérateur, lui donne une égale rétribution.

Parti d'Asie, après avoir erré de ville en ville, j'arrivai à la métropole des Thraces, Philippopoli, ici. Je vis. *M'ayant tiré de l'Egypte, le Seigneur m'accorda la connaissance qui donne de vivre dans les eaux éternelles du Seigneur.*

A présent, c'est la vie sans alarme pour moi qui ai ce tombeau en don du papas Zosime. Je vis. *Tandis qu'au milieu des mortels je me trouvais en qualité de serviteur de Dieu, je me suis procuré une abondante miséricorde en lavant (de mes larmes) ma couche toutes les nuits.*

En signe de quoi j'écris et chante : Gloire à Dieu.

Remarques et restitutions :

1. Faisant face au groupe ΩΙΗ, un delta légèrement mais nettement gravé. Ce signe touchant de près la cassure, il est impossible de dire s'il était ou non suivi de quelque autre élément. Sur la portée éventuelle de cette ligne, voir ci-dessous.

2. ἐργοδ[ότῃ] est seul possible car le delta, apparu en pleine cassure, laisse voir l'amorce de sa barre inférieure. — δόμος, dans le sens de tombeau, est absent des répertoires spécialisés (1).

3. Ici et partout les A sont très faiblement barrés en leur milieu de deux traits obliques et convergents. — Aucun trait au-dessus de ΘΥ comme plus bas au-dessus de ΚΥ.

4. L'article semble bien s'imposer en fin de ligne, à défaut de quoi la référence perdrait de sa force. A remarquer toutefois que l'ensemble du texte est assez incorrect pour que cet élément de bonne grécité ne soit pas original dans le cas.

6. ΔΩCΕΚC ; graphiquement le iota de δῶσει manque ; en réalité, conformément au système d'abréviation ici pratiqué, ce signe est figuré par la haste verticale du K suivant, comme dans les monogrammes de l'époque protobyzantine. — Exemple quasi flagrant où l'article est oublié ; je n'hésite pas à le reconnaître dans la virgule très arrondie gravée après coup dans la panse du C. Comparer He XI 6 : ὅτι ἐστιν (ὁ Θεὸς) καὶ ζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται ou bien Math. XX 8 : ἀπόδὸς αὐτοῖς τὸν μισθόν.

7. Le mot πᾶσαν semble avoir été gravé après que la huitième ligne eût été tracée ; ce qui explique qu'au retour le lapicide ait dû, pour insérer le groupe CAN, enjamber sur le bandeau de gauche.

10. On peut aussi lire et ponctuer : Φιλ. ἐνθάδε ζῶ, mais, semble-t-il, avec moins d'à propos, eu égard au développement de la pensée. Le verbe : ζῶ marque une pieuse aspiration qui revient ci-dessous ; elle coupe le récit à la manière d'un refrain et souligne le passage à un autre ordre de faits.

10-11. ἐξ Αἰγύπτου δέ με ῥύσας. Réminiscence biblique, résultant d'une fusion partielle et libre de deux versets, des *Juges* VI 9 : ἐῤῥυσάμην ὑμᾶς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων et Ps. 80(81) 10 : Ἐγὼ γάρ εἰμι Κύριος ὁ Θεός σου, ὁ ἀναγαγών σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Première lacune d'une restitution

(1) Voir, par ex., Jalabert-Mouterde, *loc. cit.*, 670, 671.

douteuse, la répétition dans la même phrase de KV-KV ayant quelque chose d'anormal. Toutefois les redites sont à tel point la caractéristique de ce morceau sans apprêt, qu'il n'y a pas lieu de s'en formaliser, d'autant que la pierre semble avoir gardé l'amorce d'un K. — πᾶσαν mieux que την.

12 13. ζῆν ὧδ' semble certain, le rédacteur revenant à la notion de la vie comme à un refrain. Mais si, comme les PP. Grumel et Gouillard ont bien voulu s'en assurer, la pierre porte ΛΟVCΛ et non ΔΟVCΛ, il y aurait lieu de substituer Ζώσιμος à Κύριος et de construire à la ligne suivante : λούσα[ς...]. Néanmoins, en dépit de son incorrection, la lecture adoptée me semble cadrer davantage avec la ligne générale du texte, d'autant que le Λ peut n'être qu'un Δ non barré.

13. Nouvelle distraction du graveur : ΑΙΔΙΟΙVΔΑCΙ pour ἀϊδίοις ὕδασι. Le complément de cette fin de ligne est manifestement trop bref, mais il faut remarquer que le lapicide a bien pu, ici et aux lignes suivantes, tourner court à la limite de la ligne de champ.

14. Même remarque, à cette différence qu'après : δῶρον, il y a sûrement place pour un nouveau supplément de courte étendue.

15. ΟΝ est manifestement pléthorique et il manque quelque chose après π[αρά], sans doute l'article.

16. ΠΑΠΑ est écrit en deux fois, ΠΑΠ et Α, séparés par une large écorchure de la pierre, maladroitement faite en grattant la première inscription. Accentuer πάπας et non παπᾶς. — Le supplément : [βρο]τοῖσι peut sembler prétentieux dans un texte d'une aussi banale simplicité, mais bénéficie d'une solide amorce. — ἐμοὶ plutôt que ἐμαυτῷ (pourtant plus naturel), en raison de l'espace mesuré à couvrir.

17. ΠΛΕΙΟΝΑΙΛΕΟΝΟΙΝ. La restitution proposée est à vrai dire plus dans la ligne de la pensée que conforme à la graphie même du texte. Elle suppose : 1) une bévue par homéoteleuton compliqué d'une méprise phonétique, 2) une faute d'itacisme : οἶν = ἦν[εγκα].

18. Réminiscence et adaptation d'un passage des *Juges* VI 6 : λούσω καθ' ἑκάστην νύκτα τὴν κλίνην μου, ἐν δακρυσί μου τὴν στρωμνήν μου. La pierre pourrait avoir εὐνήν pour κλίνην, mais le mot n'est pas biblique, si l'on porte attention aux formules exprimant même idée.

19. ΜΕΙΜΩΜΑ pour σημείωμα est certain et montre à quel point l'oreille du lapicide lui tintait.

III. — *Le chiffre du bandeau et le caractère cryptochrétien de l'inscription*

Sous l'acrotère de gauche, à même le bandeau, se détache nettement ce groupe de trois signes énigmatiques : ΩΙΙΗ. Il n'y a aucune raison valable pour prétendre que ce triple élément ne fait pas corps avec l'inscription dont il reproduit d'ailleurs certains traits graphiques (v. g. oméga aux hastes brisées). Même observation pour l'indice qui lui fait face à l'extrémité de droite, où subsiste faiblement mais nettement le premier signe : Δ... Quelle signification donner à ces éléments surnuméraires ?

Le premier lemme est d'une interprétation certaine. Les lettres en grec ne composent pas seulement des mots ; elles servent aussi à compter. Ce n'est donc pas ὠπή (vue-regard) qu'il faut transcrire, bien que ce sens subsidiaire, destiné à égarer l'attention du passant, ait pu guider le choix du rédacteur. Ce mot apparent n'est qu'un chiffre (ωπή ou 888), cryptogramme sous lequel se cache la Ψῆφος de Ἰησοῦς.

En effet :

I		10
H		8
C		200
O		70
V		400
C		200
Ἰησοῦς	=	888

A vrai dire cette « pséphie » est si rarement employée qu'elle n'a pas encore eu les honneurs des manuels ou dictionnaires (1). Elle ne s'en retrouve pas moins en bonne place dans la double tradition latine et grecque. L'exégèse la plus explicite et la plus subtile nous vient de Bède le Vénérable (2). L'explication du nom est ainsi formulée :

« Cujus sacrosancti nominis non solum etymologia sed et ipse quem

(1) Une des rares mentions faites dans la littérature contemporaine chez G. DE JERPHANION, *Les Eglises rupestres de Cappadoce*, II (texte), 1936, 354 n. 4.

(2) Cf. BEDAE VENERABILIS, *In Lucae evangelium expositio*, lib. I ; ed. PG., XCII, 337-339. Je dois l'indication de ce passage à l'érudite obligeance de R. P. Grumel, qui m'a, d'autre part, signalé la valeur isopséphique de ωπή=Ἰησοῦς.

litteris comprehendit numerus perpetuae salutis nostrae mysteria redolet... Sex quippe litteris apud Graecos scribitur Ἰησοῦς, videlicet ι et η et σ et ο et υ, ς quarum numeri sunt x et viii et cc et lxx et cccc et cc qui fiunt simul DCCCLXXXVIII (1).

L'interprétation de Bède dans son ensemble trahit par son abondance et ses minuties un stade de développement très avancé ; elle en suppose une autre qui, plus sobre, dut être aussi plus ancienne. De fait, on la rencontre dans une compilation insigne à tous égards, dans les *Oracles sibyllins*, garantie d'une antiquité relative (2) et d'une diffusion certaine.

Τέσσαρα φωνήεντα φέρει· τὰ δ' ἄφωνα ἐν αὐτῷ
[Δισσὰ ἓν ἀγγέλλοντ'] ·ἀριθμὸν δ 'ὅλον ἐξονομήνω·
'Οκτὼ γὰρ μονάδας, τόσσας δεκάδας δ' ἐπὶ ταύταις
'Ηδ 'ἑκατοντάδας ὀκτώ, ἀπιστοκόροις ἀνθρώποις
Οὔνομα δηλώσει (3).

Dans l'ancienne version latine :

Quattuor hunc elementa notant vocalia et unus
Consona bina sonus : summa est, quam rite docebo
Quippe octo monadas, totidem decadas, totidemque
Centuries implet (quod gens incredula discat)
Nomen adorandum (4).

A la vérité, ce serait ici la première attestation épigraphique du fameux cryptogramme ; d'autre part, son utilisation sur ce monument serait plus ancien que ses emplois littéraires. Double constatation qui confirme plutôt qu'elle ne contredit nos conclusions.

Peu importe en effet que la première interprétation numérique du nom de Jésus figure sur la pierre ou le parchemin. Il est, en revanche, essentiel que ce petit jeu d'exégèse remonte aux temps apostoliques lui-même. En effet, dès la fin du premier siècle le procédé pséphique

(1) *Ibid.*, 338 BC.

(2) Le passage cité ci-dessous appartient au premier livre qui, avec le second, est reconnu le moins ancien de toute la série ; tous deux seraient du quatrième siècle au plus tôt. Cf. Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, XII, 1936, 2238.

(3) Cf. M. Joh. Geffken, *Dic Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902, l. I, vv. 336-330 ; C. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, Parisiis 1869, l. I vv. 326-330.

(4) C. Alexandre, *loc. cit.*

s'attaque au nom révéré entre tous et s'il n'en retient que les deux premiers éléments (IH), c'est qu'on en avait là le signe abréviatif d'un usage courant. Or IH = 18 et, comme le note (1) le Pseudo-Barnabé : « *Dix-huit se marque ιη : voici Jésus ; comme la lettre T devait figurer la croix, il* (*Abraham*) *dit aussi trois cents. Il désigne donc les deux lettres IH* (*Jésus*) *et dans la troisième T la Croix* ». De là à parler des 318 serviteurs d'Abraham, il n'y avait qu'un pas vite franchi. Les écrivains chrétiens (2), surtout au IIIe siècle, firent à cette prétentieuse démonstration par les chiffres une belle fortune à laquelle l'épigraphie ne resta pas étrangère. Sans se payer de subtile exégèse, ni se rallier du moins expressément au symbolisme de la littérature, celle-ci adopta assez tôt le signe IH qui, avant l'an 200, interprète normalement le nom de Jésus-Christ sur les monuments funéraires (3).

Ce bref exposé inclut donc un double fait : l'emploi du nom sacré abrégé en IH sur les pierres tombales et l'interprétation allégorique de sa valeur numérale. De cette double pratique et tendance devait immanquablement sortir l'exploration symbolique de tous les éléments du nom et de leur total, d'autant que le spécieux auteur qui, le premier, s'en avisa dut connaître devant le résultat une sorte d'éblouissement mystique. Rien, en effet, ne devait mieux se prêter au raffinement de la spéculation dévote que le chiffre 888. Nous le verrons tout à l'heure.

On doit donc admettre que le triple signe Ω Π H, autrement inexplicable, cache sur notre pierre le nom entre tous cher au chrétien : Ἰησοῦς. Mais pourquoi au signe primitif IH, qui en sauvegardant la figure même du nom avait le privilège d'une touchante allégorie, avoir substitué un cryptogramme dont tous ne devaient pas nécessairement saisir l'équivalence ? Cet ingénieux expédient n'était-il à Philippopoli qu'un moyen pittoresque et oiseux d'intriguer l'esprit des passants sous couleur de dépister la police municipale ? En d'autres termes, le long texte auquel ce premier élément sert d'exergue et comme d'étiquette ne serait-il pas cryptochrétien ? De l'avis de bons juges (4), les critères paléographiques ne s'opposent pas à ce que l'inscription puisse être datée des premières années du IVe siècle, auquel cependant elle ne saurait être antérieure qu'exceptionnellement. Or, les sanglantes

(1) Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, VII, 1927, 2464.
(2) Citations données par dom LECLERCQ, *ibid.*, 2463 n. 3.
(3) *Loc. cit.*, 2466.
(4) M. Lemerle, secrétaire de l'Ecole Française d'Athènes, a l'obligeance de me dire que l'écriture peut bien convenir à la date proposée (fin des persécutions) ; dans une province comme la Thrace, en particulier, elle n'est pas pour surprendre.

persécutions de Dioclétien (284-305) et de Galère (303-311) justifient amplement ce qui en d'autres temps, eût pu être un excès de prudence. Si l'on ne peut absolument rattacher aux atrocités du premier empereur la passion des 38 saints martyrisés à Philippopoli (1), celle de saint Philippe d'Héraclée (2) dit à elle seule combien la Thrace fut éprouvée sous son règne sanguinaire. A cette rude époque, tout était fait pour ne compromettre ni les communautés ni les individus également exposés aux délations des zélotes ou aux coups des sbires. Aussi la pierre tombale pouvant être un document accusateur, on y dissimulait sous des tours allégoriques ou des mots conventionnels l'expression de sa foi (3). Sous ce rapport, le texte que nous publions pouvait passer pour rigoureusement neutre. Aucun symbole de la nouvelle foi, quelque traditionnel ou discret fut-il (poisson, ancre, chrisme, etc.), aucune expression voyante dans laquelle un païen eut pu déceler ou soupçonner une profession de christianisme. Car si l'inscription n'est pas et ne pouvait, de toute évidence, être tenue pour païenne, il reste qu'au regard de la masse ou des pouvoirs publics peu entraînés à différencier les sectes, elle restait juive (4). Deux choses eussent pu donner l'éveil à un observateur attentif : l'emploi inconnu de la titulature hébraïque du mot papas (l. 16) et la mention du baptême (l. 13), mais le titre était si connu du monde hellénistique, l'allusion au premier de nos sacrements est si voilée que le soupçon restait à peine possible. Quant à l'insistance particulière avec laquelle il y est parlé de la vie future, bien informée eut été la police qui y eût pu distinguer une note spécifique de la religion prohibée.

Un chrétien initié ne pouvait cependant s'y tromper. Pour peu qu'il fût versé dans la mystique des nombres, non content de reconnaître au seul exergue la sépulture d'un coreligionnaire, il trouvait à son emploi sur une tombe un savoureux à-propos. Car le nom de Jésus, dont nous avons signalé le chiffre IH sur de nombreuses stèles, fut, très tôt, éminemment funéraire. Or, en tête d'une inscription où, comme ici, s'affirme avec une particulière insistance la foi en la vie future, rien ne vient mieux en situation que le signe mystique de la Résur-

(1) Analecta Bollandiana, XXXI, 1912, 242; H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*², Bruxelles, 1933, 242.

(2) An. Boll, *loc. cit.*, 244; H. Delehaye, *op. cit.*, 243.

(3) M. Kaufmann, *op. cit.*, 58-61, 69, 229; Jalabert-Mouterde, *loc. cit.*, 654, 655.

(4) Cf. Jalabert-Mouterde, *loc. cit.*, 684, 690; voir surtout pour la répartition des groupements juifs dans la péninsule balkanique le livre de J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, 1914, passim.

rection dont le chiffre 888 renferme comme une triple attestation. En effet, après avoir émis cet avis de principe, (1) : *Octavum autem numerum Resurrectionis gloriae convenire pene omnibus claret,* Bède ajoute un peu plus bas (2) : *Nam quod octo simpliciter posita, hoc et per eadem decem sive centum multiplicata significant. Vel certe perfectorum cumulatio numerorum firmitatis indicium esse credendum est. Possumus ita dicere quod nomen Salvatoris octo absoluta contineat quia resurrectionis in se exemplum mortalibus octava die resurgendo praestiterit. Contineat et decuplata quia decalogus legis quomodo debeat impleri suae nos resurrectionis figuris instituerit pariter et juverit... ...Contineat etiam centies ducta quia gloria suae resurrectionis ostensa quae nos in futurum sequatur retributio portenderit...*

Cette prétentieuse et subtile théologie était-elle dans l'intention du rédacteur de notre texte ? Le prétendre serait vain, le supposer paraît sage, du moins quant au caractère mystique, "resurrectionnel" du chiffre 8. Il pourrait à la rigueur s'agir d'une adaptation locale qui, sans exclure son emploi ailleurs, n'en apparaît pas moins ici pour la première fois.

Mais dans le cadre de notre monument, le groupe ΩΠΗ a un répondant à l'autre bout du bandeau horizontal : un second élément, signe ou mot, s'y profilait dont seule l'initiale : Δ..., subsiste. Comment l'interpréter ? On ne saurait évidemment recourir ici qu'à de fragiles conjectures.

Il faut d'abord exclure sans ambage l'hypothèse d'une datation par quantième de l'indiction, car à l'époque envisagée celle-ci ne servait pas encore (3) aux supputations chronologiques; au reste, sa place eût été ailleurs. Mais sur le même plan et dans la même perspective que le cryptogramme, ce nouvel élément doit s'interpréter en fonction du premier qu'il complète à coup sûr de manière à former une sorte d'invocation. La lecture la plus naturelle semblera dès lors : δ[ούλος], telles autres parallèles (Χριστοῦ δοῦλος, Θεοῦ δοῦλος) se retrouvant encore assez couramment dans l'épigraphie primitive. On dira peut-être qu'il eut fallu : Ἰησοῦ et non Ἰησοῦς, mais tout est à parier que dans ces combinaisons cryptographiques le rédacteur ne se payait pas de rigoureuse correction grammaticale. D'ailleurs les éléments ainsi associés sans être

(1) Cf. PG., XCII, 337 D.
(2) *Ibid.*, 338 C.
(3) Cf. Dict. d'Arch. chrét .et de Liturgie. art. *Indiction.*

subordonés restaient nettement intelligibles. Un nom, un mot et une seule invocation : Ἰησοῦς-δοῦλος ; ce laconisme un peu débridé ne manque au demeurant ni de caractère ni de grandeur, au cas où l'incorrection n'aurait pas été intentionnelle. D'autres formules, il est vrai plus exactes, v. g. Ἰησοῦς ὁ ἐχου[, s'autorisent peut-être de parallèles littéraires, mais ne paraissent pas épigraphiques.

IV. *Signification et portée de l'inscription*

La péninsule balkanique offrit longtemps un vaste champ d'affaires aux grecs (1) d'Asie en peine de s'enrichir ou en quête d'un gagne-pain. Par le jeu de leurs relations, les nécessités du négoce, par penchant philosophique ou affinité religieuse, aventuriers et trafiquants s'y faisaient ordinairement une situation et se fixaient à demeure là du moins où leurs affaires prospéraient. Les païens émigrés, en changeant de condition ou de climat, variaient à l'occasion leur étiquette confessionnelle. Ainsi le judaïsme, grand pourvoyeur de grâces temporelles, était-il favori des âmes inquiètes que le paganisme ne satisfaisait plus. Or le courant qui les portait à la synagogue dérivait souvent vers la jeune église chrétienne, quand le contact ne s'établissait pas directement avec elle. De simples tâcherons, graveurs et tailleurs de pierre, sont ainsi venus de Syrie grossir les rangs de l'ancienne Sardique (Sofia) ou de Calatis en Mésie Ière ; en Thrace, à Panion et à Varna (Odessus), ce sont de gros négociants, de même nationalité, qui se donnent au christianisme (2).

Tatianos, le héros de notre inscription, était, lui, un païen de la province romaine d'Asie. Il passa en Europe, erra de ville en ville jusqu'au jour où il trouva dans la capitale administrative de la Thrace septentrionale la foi et quelque stabilité.

La cité reçut de Septime Sévère (3) le titre et le privilège des métropoles (193-211). Impossible de dire aujourd'hui quels y furent les débuts du christianisme; on doit seulement conclure de l'importance

(1) La Thrace comptait déjà dès le premier siècle deux colonies romaines, Apros et Développos, une ville romaine, Koila, constituée en municipe dès le temps d'Adrien au moins; toutes les autres cités, et Philippopoli au premier chef, étaient restées grecques. Il est à noter toutefois que le passage des Goths (251) qui ruinèrent la ville (254) avait réduit le mouvement des affaires. Cf. A. Stein, *Römische Reichsbeamte der Provinz Thracia*, Sarajevo 1920, 102.

(2) Références dans Jalabert-Mouterde, *loc. cit.*, 650 n. 25, 26 et 651 n. 1.

(3) A. Stein, *op. cit.*, 105 n. 1.

exceptionnelle de la place à l'érection rapide d'un évêché en son sein. Anchialos et Develtos avaient un évêque dès la fin du deuxième siècle (1). Plus importante que ces petites localités maritimes, Philippopoli, retiré dans les terres, pouvait n'avoir pas un groupement chrétien aussi compact à la toute première époque. La hiérarchie y était certainement constituée au début du IVe siècle (2), mais il ne peut y avoir de doute que son institution ne remontât en deçà de 300. En tout état de cause, le papas Zosime ne saurait être pris pour le chef de toute la communauté. A la vérité, le titre qu'il porte (πάπας) se donnait alors communément aux évêques, surtout au cours du IIIe siècle (3). Mais le personnage, qui est aussi l'auteur du texte, se fut, au cas contraire, autrement désigné que par cette référence laconique : *frère de Chrysogone*, lequel certainement faisait figure de notable dans la cité plutôt que dans le groupement confessionnel. Au sein de celui-ci Tatianos, sans être l'évêque, devait, lui aussi, dans son milieu, être un membre en vue, sans doute le chef du groupement avec lequel Zosime eut des contacts. C'est en cette qualité qu'il communiqua au néophyte cette « connaissance de Dieu qui donne la vie ». Il s'agit évidemment de la catéchèse qui disposait le prosélyte au baptême. C'est la πλουτοδότος σοφία de la célèbre inscription de Pectorius d'Autun (4) avec laquelle la nôtre a un second point de contact presque littéral.

On y lit en effet ce passage :

χρῆσε, λαβὼν πηγὴν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
θεσπεσίων ὑδάτων· τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχήν
ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.

Ces trois vers reprennent dans l'ordre opposé les deux données essentielles de notre texte : la science (σοφία - γνῶσις) et l'instrument du

(1) A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderts*, 4; II, 1924, 790, 791. Cf. aussi Pauly-Wissowa, RE[2], XIe (Zweite Reihe), 1936, 534.

(2) L'évêque de la cité figure au nombre des Pères de Nicée (325) ; Cf. H. Gelzer, *op. cit., Patrum Nicaenorum nomina*, Leipzig, 1898.

(3) Article tout récent de dom Leclercq dans le Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, XIII, 1937, 1097-1111. Les plus anciens témoignages sont recensés et commentés dans W. M. Ramsay, *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Aberdeen, 1906, 27-29.

(4) Dom Leclercq, *loc. cit.*, XIII, 1938, 2884-2898, vv. 2-4 : *conserve un cœur pur, toi qui reçois parmi les mortels la source immortelle de l'eau divine. Ami, réchauffe ton âme dans les eaux éternelles de la sagesse qui donne la richesse...* Voir aussi *op. cit.*, 1907, 3194-3198 (avec photogravure de l'inscription).

salut (baptême figuré par les eaux). De part et d'autre, sur deux points très distants du monde romain, un groupement de termes volontairement ambigus exprimaient donc la même idée complexe. Le parallèle que notre texte, au souffle trop contenu, ne saurait soutenir s'arrête là. Il met du moins en relief une de ces expressions chères aux fils de ce diocèse d'Asie dont l'industrieuse et souple théologie créa des mots et des formules vite répandues dans les colonies lointaines et destinées à rester entre elles la marque d'une indéniable filiation. Véritables slogans d'une autre époque et d'un ordre exclusivement spirituel, ils couraient les rives de la Méditerranée et s'enfonçaient, le cas échéant, comme en Gaule, très loin dans les terres.

L'association des deux idées (gnose salvifique et eaux éternelles figurant le baptême) est, en effet, sous cette forme imagée, une combinaison de la pensée grecque, mais les éléments s'en rencontraient dans le Nouveau Testament ; c'est l'eau vive offerte par le Christ à la Samaritaine (1) et destinée à devenir une fontaine d'eau jaillissante pour la vie éternelle. L'inspiration est directe et la formule lapidaire n'a que le privilège d'un décalque plus concis. Mais il est dans cette épitaphe une note propre qui déborde le cadre de cette symbolique commune ; son insistance à proclamer la vie bienheureuse de l'âme trépassée, insistance sur laquelle l'acclamation : Ζῶ, scandée par deux fois, jette une nuance de pieuse effusion.

La finale (16-21), même après ce cri de triomphe, ramène le lecteur sur terre dans la condition de viateur. Faut-il y voir une allusion indirecte à la rémission des péchés dans les effets de la miséricorde méritée par le repentir ? Il me semble que cette dernière partie a une autre signification. Ne serait-ce pas ici plus proprement le témoignage du prêtre louant la ferveur exceptionnelle de son néophyte à qui la pénitence a valu les grâces du baptême ? La mort survenue, sans doute prématurément, l'initiation en resta là et l'on s'expliquerait ainsi et le désordre logique apparent de cette finale et le silence où reste enveloppée la question de l'eucharistie, inséparable du baptême sur les deux joyaux de l'épigraphie chrétienne que sont les épitaphes d'Abercius et de Pectorius.

---

(1) Joh., IV, 10 : ...ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.

(2) Les témoignages épigraphiques incluant la foi en la vie bienheureuse ne sont pas rares ; cf. KAUFMANN, *op. cit.*, 198 suiv.

***

On se gardera d'attacher à ce nouveau témoin du christianisme antique une importance exceptionnelle qu'il ne saurait avoir. Le mouvement du style y est en effet fruste jusqu'à paraître indigent; répétitions et bévues trahissent, d'autre part, chez le rédacteur plus d'honnête simplicité que de raffinement théologique. Mais cette enveloppe, pour chétive qu'elle soit, n'en donne qu'un relief plus saisissant à certaines formules d'un genre plus relevé apparues ici parce qu'elles étaient dans la mémoire de tout chrétien instruit. Certes ce méchant produit de l'esprit grec reste, pour l'intérêt et ses effets de style, bien en deçà des somptueuses épitaphes de Phrygie, de celle surtout d'Abercius. Néanmoins, elle tranche si fort sur la masse des textes funéraires récoltés partout, qu'on peut, qu'il faut saluer sa découverte comme une faveur du sort.

V. LAURENT.

Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste (*)

I

Dans son récit des premières mesures prises par Léon l'Isaurien contre le culte des images, l'auteur de la Vie de saint Etienne le Nouveau raconte (suivant la rédaction grecque) que l'empereur, ayant assemblé le peuple, prononça un discours des plus violents contre les saintes icones, regardées par lui comme des idoles fabriquées, (allusion probable aux icones acheiropoiètes) et conclut qu'on ne devait pas les vénérer. A ces mots un grand tumulte s'étant élevé parmi le peuple, Léon s'empressa de taire ce qui devait suivre cette déclaration et fit porter l'entretien sur un autre sujet (1).

Un texte latin de la même biographie nous donne des détails sur la suite du discours impérial (2). Léon interloqué par les protestations du peuple changea aussitôt d'attitude, « comme s'il avait tourné l'anneau de Gygès », plus semblable à un caméléon qu'à un lion. « Mon avis, dit-il, n'est pas précisément de détruire les icones, mais de les placer « dans un endroit élevé, afin qu'aucune bouche ne puisse les effleurer et « profaner ainsi des objets qui sont dignes d'honneur » (2).

Si l'on compare les deux textes, on s'aperçoit que, jusqu'à la reculade de Léon, ils coïncident à peu près, bien que le texte latin, plus verbeux, soit comme une amplification de la rédaction grecque, mais la plupart des expressions et les formules outrageantes à l'égard de Léon se ressemblent :

Grec : ἠρεύξατο τὴν ἐλεεινὴν φωνήν. *Latin :* absurdum illud et impium evomuit.

(*) Communication lue à la Section byzantine du 3e Congrès de la Société Guillaume Budé, Strasbourg, 26-28 avril 1938.

(1) *Vita Stephani*, P. G. t. G., col. 1084.

(2) Publié pour la première fois par Lippomani (*Vitae Sanctorum*, Venise, 1551-1558, 6 v. in 4°), reproduit dans les *Vitae Sanctorum* de Surius (Cologne 1570, 6 v. in-f°, 2e édit. 1618, tome IV, November, p. 621-649), puis par le cardinal Baronius, *Annales Ecclesiastici*, t. IX, p. 55-56, ad ann. 726, Rome, 1600.

(3) Surius, op. cit. « Non inquit huc spectat mea sententia, ut eae prorsus deleantur : sed hoc agio, sublimiore loco collocandas esse ne ore quisquam eas contingat atque ita quodammodo rebus honore dignis contumeliam inferat ».

Grec : εἰδωλικῆς τεχνουργίας ὑπαγορεύσης τῆς τῶν εἰκόνων ἀνατυπώσεως, οὐ δεῖ ταῦτα προσκυνεῖν. *Latin :* Imaginum picturas formam quandam idolorum retinere inquiens neque iis cultum adhibendum esse.

Grec : τοῦ φιλοχρίστου καὶ ὀρθοδόξου λαοῦ θορυβηθέντος ἅμα τῇ φωνῇ καὶ στενάξαντος. *Latin :* Protinus igitur ingens tumultus a plebe excitatus est ac mœstitiae nubes orthodoxorum ecclesiam obtegebat.

Il est donc clair que la version latine reproduit l'essentiel de la rédaction grecque en l'amplifiant. La divergence la plus grande entre les deux rédactions porte sur la nature de l'assemblée, le peuple dans le texte grec : τὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ λαὸν ἐκκλησιάσας, le Sénat dans le texte latin, « *accitaque et coacta senatorum classe* », mais par une inconséquence, l'adapteur emploie plus loin l'expression de *plebs*, « *ingens tumultus a plebe excitatus est* », interprétation plus conforme à l'original grec, qui ne dit pas un mot du sénat. Il y a donc dans cette contradiction une simple inadvertance : c'est bien d'une assemblée populaire qu'il s'agit.

Mais la question intéressante est de savoir quelle valeur il faut attacher au renseignement d'après lequel Léon l'Isaurien aurait envisagé la possibilité de suspendre les icones plus haut, afin de les soustraire aux baisers et aux attouchements des fidèles. Cette mesure eût été simplement transitoire et le texte latin affirme qu'en agissant ainsi, le basileus voulait détacher insensiblement les fidèles de la vénération des icones.

II

Avant d'aller plus loin, rappelons quelle a été l'opinion des principaux historiens sur cette addition à la vie de saint Etienne. En général ils ont faire dire au texte plus qu'il ne contient. Ceux qui en admettent la véracité, comme Gibbon et après lui, Schenk et Paparrigopoulo, pensent que la mesure indiquée par le basileus dans son discours a été vraiment prise. Gibbon précise même qu'on enleva toutes les images du sanctuaire pour « les placer dans les nefs à une hauteur où on pût les « apercevoir, mais où la superstition du peuple ne pouvait atteindre » (1).

D'autres, comme Vasiliev (2), dom Leclercq (3) et j'avais émis moi-

(1) Gibbon, Hist. de la décad..., ed. Buchon, t. II, p. 350.
(2) Vasiliev. Histoire de l'empire byzantin, édit. française, t. I, p. 343.
(3) H. Leclercq. Dictionnaire d'Archéologie chrétienne, t: VII, 1926, p. 241. De même Hefelé-Leclercq, Conciles, t. III, p. 634-635.

même cette opinion (1), rejettent l'autorité du texte parce qu'il paraît invraisemblable qu'il ait été question de déplacer et d'exhausser des peintures et des mosaïques murales, mais, comme nous le verrons, il s'agit exclusivement d'icones portatives.

Schwarzlose remarque qu'un régime transitoire de ce genre ne correspond guère aux mesures radicales et même brutales prises par Léon III, mais il interprète le texte comme une allusion à un premier édit, dont l'existence est en effet indémontrable (2).

Dans une « Etude sur la controverse iconoclaste » l'historien anglais Martin pense que le rédacteur du texte a confondu l'époque de Léon l'Isaurien avec celle de Léon l'Arménien, qui aurait fait suspendre les icones plus haut afin d'empêcher les manifestations d'idolâtrie dont elles étaient l'objet (3). En réalité il a mal interprété les deux textes intéressants qu'il invoque à l'appui de cette opinion. Il affirme à tort que Léon V aurait proposé un compromis de ce genre au patriarche Nicéphore. On ne voit rien de pareil dans les textes. Dans la lettre bien connue envoyée par le successeur de Léon V, Michel le Bègue à Louis le Pieux en 824, il est dit que les empereurs orthodoxes, d'accord avec le clergé, ont fait enlever les images qui se trouvaient dans les parties basses des églises, « imagines de humilioribus locis auferri fecerunt » et ont respecté celles qui décoraient les parties hautes, considérées comme un enseignement, « ut ipsa pictura pro scriptura haberetur », afin d'empêcher les esprits faibles de les adorer, d'allumer des lampes devant elles ou de les encenser (4). Il y a donc une grande différence entre cette mesure et le projet prêté à Léon l'Isaurien.

Théodore le Studite nous apprend en outre qu'à la même époque, vers 815, certains iconoclastes modérés admettaient la peinture comme une matière d'enseignement, mais à condition que les tableaux fussent placés à une grande hauteur (5). Il est clair qu'ici il s'agit non d'icones, mais de peintures murales. Cependant le fait de la tolérance de représentations sacrées placées très haut n'en est pas moins à retenir. Comme on va le voir, cette idée peut très bien dater de l'époque de Léon III et représente le programme de ceux qui repoussaient le culte des images, mais admettaient l'art religieux à titre d'enseignement.

(1) L. Bréhier. La Querelle des Images, 1904. p. 14.
(2) Schwarzlose. Der Bilderstreit, Gotha, 1890, p. 52.
(3) E. G. Martin. A history of the iconoclastic controversy. Londres, 1931. p. 31 et 65.
(4) M. G. H. Legum sectio III. Concilia II. p. 479. ed. Werminghoff. Hanovre. 1906.
(5) Théodore le Studite. *Antirrheticus* II, dans P. G., t. XCIX. col. 357 D, 372 A.

Enfin Charles Diehl est revenu à plusieurs reprises sur le texte latin de la vie de saint Etienne et, sans vouloir attacher d'importance au renseignement, qui lui paraît mal concorder avec les mesures de rigueur prises par Léon l'Isaurien, remarque qu'en tout cas ce texte a été mal interprété jusqu'ici (1). C'est, nous semble-t-il, la conclusion la plus juste. La plupart des historiens ont ajouté au texte des éléments de leur crû et ont ainsi altéré son témoignage.

Tout d'abord, dans le texte latin comme dans le texte grec il ne s'agit pas de peintures murales, mais d'icones, de tableaux suspendus assez bas pour être l'objet d'un culte fervent. Il est inutile de rappeler ici le développement de ce culte du Ve au VIIIe siècle et le caractère qu'il avait pris à Byzance, grâce à la diffusion des images archeiropoiètes. C'est contre le culte des icones et non contre l'art religieux que Léon III semble avoir voulu agir tout d'abord.

D'autre part que disent les textes de la vie d'Etienne ? Le basileus convoque une assemblée dans laquelle il attaque avec violence le culte des images, qu'il regarde comme des idoles. Aussitôt des protestations s'élèvent. Léon recule. D'après la rédaction grecque, il supprime la fin de son discours et parle d'une autre question. D'après la transcription latine, il s'excuse en disant qu'il voulait simplement placer les icones à l'abri des attouchements indiscrets des fidèles, qui constituaient pour lui une profanation.

Le texte ne dit rien de plus et ne fait pas la moindre allusion à une exécution quelconque de ce programme. Les paroles du basileus sont un simple échappatoire et l'on n'a aucune preuve qu'elles aient été suivies d'effet. C'est donc par un véritable abus que des historiens aient tiré de ce texte un premier édit purement imaginaire. La question qui se pose est simplement de savoir si ce témoignage, regardé comme suspect, concorde ou non avec ce que nous savons de l'action poursuivie par Léon l'Isaurien contre le culte des icones.

III

Les trois sources les plus sûres que nous possédions sur les débuts de la querelle des images, la vie d'Etienne, la Chronique de Theophanes, le *Breviarium* de Nicéphore s'accordent pour attester que les mesures

(1) Ch. Diehl dans *The Cambridge Mediaeval History*, t. IV, p. 9 et dans *Le Monde Oriental* (Hist. Génér. Glotz), p. 265.

décisives prises par Léon l'Isaurien ont été précédées d'une véritable campagne de propagande, dirigée par l'empereur lui-même et destinée à persuader au peuple que le culte des images était une manifestation d'idolâtrie, qui excitait la colère de Dieu et expliquait tous les malheurs de l'Empire. D'un édit formel proscrivant les images, il n'est question dans aucune de ces sources et c'est ce qui a été très bien mis en lumière par Ostrogorsky (1). D'après Theophanes, ce fut en l'an 6217 (Ind. LX, 724-725) que Léon commença à tenir des propos au sujet de la destruction des saintes images. Nicéphore place cette campagne un peu plus tard, après l'éruption volcanique de Théra, mais atteste que l'empereur, y voyant un signe de la colère céleste, due à l'adoration des icones, s'efforça de communiquer au peuple sa propre opinion, ἐκδιδάσκειν δὲ τὸν λαὸν τὸ οἰκεῖον ἐπεχείρει δόγμα (2).

Enfin, comme nous l'avons vu, la vie de saint Etienne le Nouveau nous offre un témoignage analogue en nous décrivant l'une de ces assemblées de propagande dans laquelle l'empereur n'eut pas le dernier mot. Il est inutile d'insister sur l'autorité de cette biographie, écrite vers 807 par un disciple du saint, Etienne, diacre de Sainte-Sophie, à peu près à l'époque où Théophanes rédigeait sa chronique (3).

Il ressort de tous ces témoignages que le premier acte d'hostilité contre les images, ordonné par Léon III fut la destruction de l'icone du Christ qui surmontait les portes du palais de Chalcé. Mais, avant de s'engager à fond dans la lutte, le basileus, auquel on s'accorde justement à reconnaître les qualités d'un homme d'état, essaya d'abord de la persuasion et, suivant une pratique, dont on connaît de nombreux exemples au cours de l'histoire de Byzance, s'adressa directement à son peuple. S'il avait commencé par publier un édit, il n'eût pas pris de telles précautions, car on ne voit pas un basileus byzantin assembler ses sujets pour leur persuader d'obéir à ses lois.

Ces considérations nous amènent à conclure qu'on a peut-être rejeté un peu légèrement le témoignage du texte latin de la vie d'Etienne. Que dans une de ces conférences populaires, Léon, arrêté par des clameurs de protestation et pris de court, ait imaginé cette excuse, que le

(1) Ostrogorsky dans *Mélanges Ch. Diehl*, t. I, p. 238 et suiv. La seule chronique qui mentionne un édit est celle de Michel le Syrien (trad. Chabot, t. II, p. 491) dont l'autorité est faible pour cette période.

(2) Nicéphore, ed. de Boor, p. 57-58. Sur le sens du mot δόγμα, qui ne signifie pas *édit*, mais *doctrine*, voir Ostrogorsky, op. cit., p. 239.

(3) Sur l'importance de cette source voir Ch. Diehl, *Une vie de saint à l'époque des empereurs iconoclastes* dans Séances de l'Acad. des Inscript. 1915, et Ostrogorsky, op. citat., p. 239.

programme même qui consistait à placer les icones plus haut dans l'église ait effleuré réellement sa pensée, c'est ce qui nous paraît tout à fait vraisemblable. Le fait même qu'un programme analogue, sinon identique, ait été réalisé plus tard au temps de Léon l'Arménien, semble bien prouver qu'il représentait l'opinion d'un parti modéré qui acceptait l'abolition du culte des icones, mais non leur destruction. L'empereur a pu se croire obligé de tenir compte de cette opinion. Toujours est-il que le témoignage de la vie latine d'Etienne coïncide admirablement avec les renseignements que les autres sources nous donne sur la prudence avec laquelle Léon l'Isaurien a commencé sa campagne contre les images.

Louis Bréhier.

L'HIPPODROME "COUVERT"

I. — *Le Palais*

A la fin d'un article paru en 1915 dans le *Museon*, sur l'hippodrome « couvert », Bury résumait ses recherches d'alors en cinq propositions. 1. Avec Labarte, il admettait que l'hippodrome « couvert » devait être distingué du grand hippodrome et se trouvait à l'est de ce dernier. 2. qu'il s'étendait du nord au sud, parallèlement au côté long du grand hippodrome, les Skyles le fermant au sud, et si les Skyles aboutissaient au milieu environ du côté est du grand hippodrome (1), l'hippodrome « couvert » longeait donc aussi ce même côté du grand hippodrome. 3. Jusqu'au milieu du IXe siècle l'hippodrome « couvert » n'était pas enclos dans le Palais. C'était une annexe du grand hippodrome qu'on atteignait par un passage ou une petite cour du nom de Daphné. L'entrée à Daphné se faisait par le portique est sous le Cathisma. Il y avait, sans doute, une porte de Daphné conduisant au palais du même nom. C'était probablement la porte d'ivoire. 4. L'hippodrome « couvert » fut annexé au Grand Palais sous le règne de Michel III quand Théoctiste sépara Daphné du grand hippodrome par une porte de bronze (2). 5. L'hippodrome « couvert » — ou sa partie sud — devint un passage pour, du palais de Daphné, atteindre le Justinianos.

Peut-être, vu l'imprécision des termes, on a trop généralement confondu le grand hippodrome avec cet hippodrome « couvert » et c'est le mérite de Bury d'avoir clairement démontré qu'il y avait, à côté du grand cirque, un lieu, qui était, sans doute, à l'origine, un champ de courses, à l'usage privé de la Cour, champ de courses qui, à partir du règne d'Irène, ou même un peu auparavant, changea de destination, fut même probablement démoli et remplacé par un palais ayant un tout autre emploi quoiqu'il ait gardé son nom primitif. Mais là où Bury semble se tromper, c'est en disant que l'hippodrome « couvert »

(1) Il est probable, quoique nous ne le sachions pas tant que des fouilles n'auront pas été faites en cet endroit, que les Skyles devaient se trouver approximativement en face de la colonne de Constantin.

(2) Il faut remarquer que nous ne connaissons ce détail que par un seul auteur, Théodose Mélissénos.

était, jusqu'au IXe siècle, en dehors des Palais (1) et qu'il devint, à cette date, un simple passage pour atteindre le Justinianos. En fait, l'hippodrome impérial était à l'intérieur des murs qui séparaient les demeures palatines de la Ville, et quand il fut remplacé, à la fin du VIIIe siècle, par un palais spécial, il eut une beaucoup plus grande importance que celle d'être un simple passage.

Que l'hippodrome, appelé « couvert » par deux textes du IXe siècle, fît partie des Palais dès les premiers temps de la fondation de Constantinople, c'est ce qui paraît certain. Comme on le sait, Constantin, et sans doute ses successeurs, s'efforcèrent de donner à la Nouvelle Rome la même image qu'avait l'ancienne. Ils construisirent leur Ville « sur le modèle et à la ressemblance » de l'antique capitale du monde, du moins telle qu'ils la connaissaient et l'avaient vue en maintes circonstances. Or, si, d'une part, nous savons que, dès l'époque impériale, à Rome, il y avait un tribunal judiciaire, résidant au Palais, comme le fait remarquer M. Piganiol, d'autre part, au Palatin, à l'intérieur des demeures impériales, il y avait un hippodrome réservé à la Cour, et, depuis Hadrien, sur la face sud de cet hippodrome, une « magnifique exèdre... que nous admirons encore à Rome » (2).

C'est exactement ce qui se fit à Byzance. Plus probablement, comme à Rome, perpendiculairement au grand hippodrome plutôt qu'en bordure, comme le dit M. Bury, mais, en tout cas, à l'intérieur de ses palais, Constantin éleva un second hippodrome qui, primitivement, s'appela probablement le Καβαλλάριος, le Καβαλλάριον, du fait d'abord qu'à cette époque, le latin était encore la langue officielle, du fait aussi qu'en se servant d'un adjectif, on voulut désigner moins un monument spécial qu'un lieu destiné aux chevaux, et cela, pour la raison très simple qu'à côté de cet hippodrome, il y avait des écuries dont nous allons voir l'usage dans un instant. Le mot latin fut peu à peu généralement supplanté par le terme grec d'hippodrome ; mais il subsista longtemps, car nous le retrouvons plus d'une fois dans le Livre des Cérémonies. De-

(1) Encore faut-il s'entendre sur cette question. Si l'hippodrome « couvert » était bien en dehors des Palais, même au Xe s., cela ne veut pas dire qu'il était en dehors des murailles encerclant les demeures impériales ; cela veut dire qu'il était et resta en dehors de ces Palais impériaux qui avaient nom le Chrysotriclinos, le Lausiakos, le Justinianos et les Skyles. C'était ce groupe de monuments, sans parler des gynécées, qui avait véritablement le nom de Palais impériaux. L'hippodrome « couvert » était en ce sens, en dehors des Palais, il donnait sur la Ville et communiquait avec la Thermastra et ses bureaux qui, parce que en dehors des Palais eux-mêmes, restaient ouverts après « le congé » donné aux dignitaires et la fermeture, par le grand portier, du Palais proprement dit.

(2) Byz. t. XI. 1936, p. 388.

vant cet hippodrome qui se trouvait en retrait de Daphné par rapport au grand triclinos de l'Augusteus, devait s'ouvrir une cour, peut-être un jardin, avec une exèdre en forme d'abside, d'où le nom donné et au jardin et à la salle qui, ainsi que nous l'allons voir, communiquait avec l'hippodrome « couvert », d'une part, et la Thermastra, de l'autre (1). Comme le Delphax qui pourrait paraître, d'après certains textes, avoir été situé à l'extérieur des murailles du Grand Palais (2), alors qu'il ne l'était pas, l'hippodrome impérial, nous pouvons en être certain, était lui aussi partie intégrante de tout le premier groupe de bâtiments construit par Constantin et ses premiers successeurs, à l'imitation de ce qui existait à Rome. Si nous savons qu'au Xe siècle, lorsque les souverains voulaient sortir du Palais et aller à cheval, aux Saints-Apôtres ou ailleurs, ils avaient comme sorties : le Kaballarios, l'église du Seigneur, l'hippodrome, le Tzikanisterion et Daphné, seuls endroits au delà desquels les chevaux ne passaient pas ; si nous savons de même (3) que, chaque matin, on ouvrait, d'abord, la porte d'ivoire, puis diverses portes, enfin le Justinianos, les Skyles et la porte donnant dans l'hippodrome « couvert », nous pouvons être assuré qu'avant cette époque, avant donc le règne de Michel III, l'hippodrome « couvert » attenait bien au Palais. Laissons de côté les textes du VIe siècle qui peuvent prêter à discussions et ne nous intéressent pas pour le moment, puisque alors l'hippodrome « couvert » était un champ de courses ayant sa destination spéciale; nous avons le fameux texte du Pseudo-Codin qui nous dit que l'hippodrome était à l'intérieur du Palais, ἐν τῷ παλα-

(1) Comme il est facile de s'en rendre compte à la lecture des historiens, des chroniqueurs et des patriographes, on donnait volontiers ce nom d'abside à tout monument, quel qu'il fût, qui possédait une abside. Il est très possible que, non loin de l'hippodrome « couvert », le monument appelé l'Abside ait été bien plutôt qu'une simple porte voûtée une exèdre ayant une abside, d'où son nom. Il faut, du reste, se garder de toujours confondre cette Abside avec d'autres lieux des Grands Palais portant le même nom. C'est ainsi, par exemple, qu'au ch. 32 (33) p. 119 ou 41 (32) p. 163, le Livre des Cérémonies spécifie qu'il y a l'hémicycle de l'Abside, c'est-à-dire du Triconque. Par contre, il est parfois question de l'hémicycle de l'Abside, ch. 3 (26) p. 133, qui ne semble pas être l'abside du Triconque, vu que les dignitaires, revêtus de leurs habits de parade, attendaient là que le palais fût ouvert. Il en va de ce terme d'abside comme de celui d'hémicycle, qui, en réalité, sous ces termes généraux, désigne des endroits très différents. Ce qui complique encore pour nous les choses, c'est que l'empereur, semble, suivant les circonstances, se servir de deux trajets différents pour, du Chrysotriclinos, arrivée à Daphné. Parfois, il va dans l'ancien palais par le Triconque, parfois par l'Abside, c'est-à-dire, par le Justinianos, les Skyles, l'hippodrome « couvert », l'Abside et les passages intérieurs de l'Augusteus. Il y avait aussi, en ville, des lieux appelés « absides » comme il y avait, soit au Palais, soit ailleurs, des places appelées du terme général de Sigma.

(2) Cf. Ebersolt, *Le Grand Palais*, p. 66, note 2.

(3) L. des C., II. 1. p. 518.

τῷ ἱπποδρόμῳ (1). Je sais bien que cette mention ne se trouve que dans le codex Vaticanus grec 162, du XVIe siècle, mais, est-ce une raison suffisante pour rejeter hors des murs du Palais l'hippodrome ? Je ne le pense pas. D'abord, le texte qui semble le meilleur nous dit que cet hippodrome, construit par Constantin pour les exercices sportifs des empereurs, subsista jusqu'à Irène. Or, il n'y avait certainement pas place pour un champ de courses entre le grand hippodrome et les murs du Palais, tel que Constantin les construisit, si l'on veut placer cet hippodrome en bordure du grand cirque. Ensuite si hippodrome et Kaballarios ne sont qu'une seule et même chose, il va de soi que l'hippodrome « couvert » était à l'intérieur des Palais. Enfin, le fait que ce monument relia, quand il fut désaffecté, les galeries de l'Augusteus aux Skyles et au Justinianos, semble bien démontrer que l'adjonction du Vaticanus est parfaitement fondée. Derrière les habitations des souverains, tant qu'ils vécurent habituellement à Daphné, il y eut, à leur portée, un cirque privé interdit à la foule, comme plus tard il y eut un cirque privé au palais de Saint-Mamas, comme il y en avait eu un dans la Rome impériale. Mais pourquoi ce terme d'hippodrome « couvert » ? Un hippodrome ne pouvait guère, à moins que ce ne fut un simple manège, être recouvert d'un toit. Or, si l'on en croit les Patria, primitivement l'hippodrome « couvert » servant à faire courir des chars n'était pas un manège, devait avoir une certaine longueur et être à ciel ouvert. Je pense qu'en réalité on désignait par le mot de Kaballarios tout l'espace situé derrière Daphné, espace sur lequel étaient construites les écuries impériales et celles qui servaient aux montures des dignitaires quand, de la Ville, ils arrivaient au Palais, espace aussi sur lequel se trouvait l'hippodrome des souverains et probablement d'autres bâtiments ou demeures servant à divers personnages de la Cour. Quand Justin II et Tibère eurent construit et embelli le Chrysotriclinos quand Justinien II eut, à son tour, construit le Lausiakos, le Justinianos et probablement les Skyles sur cette partie postérieure de Daphné et probablement sur l'emplacement du cirque privé, l'hippodrome impérial dût, sans doute, disparaître ou être fortement amputé, finit par ne plus servir et, à l'époque d'Irène, fut remplacé par un palais qui garda l'ancien nom d'hippodrome mais que l'on appela l'hippodrome « couvert », parce qu'il était devenu un monument fermé par une toi-

(1) Patria, ed., Preger, p. 256, note 15.

ture (1). De l'ancienne construction de Constantin une chose subsista, ce fut l'Abside. Signalée par les textes de la fin du IVe siècle, cette exèdre en forme d'abside était attenante, soit directement soit par des portiques, à l'hippodrome « couvert » et probablement ne formait qu'un avec lui. C'était, en effet, à l'hippodrome « couvert » ou à l'Abside que les dignitaires attendaient que le Palais fut ouvert pour pénétrer dans les demeures impériales, pour y prendre leur service ou y recevoir l'empereur (2). Dans ce quartier des Skyles et de l'hippodrome « couvert », nous l'avons dit, s'élevèrent, avec le temps, des palais et des demeures de moindre importance. On sait, que Théoctiste y eut son palais, le τὰ κανικλείου, et il n'est pas improbable qu'il faille placer de ce côté là, aussi, les habitations qui servaient à un certain nombre de membres du clergé palatin.

Désormais, l'hippodrome « couvert » ainsi transformé devint le premier bâtiment qu'on rencontrait à l'intérieur des murs du Palais Sacré. Il ne faisait pas, à proprement parler, partie du Palais lui-même. Il en était comme le vestibule. Dignitaires et hauts titulaires des grandes charges auliques arrivaient, le matin, en costume de ville par la porte donnant sur le chemin qui séparait le Palais du véritable hippodrome et auprès de laquelle s'élevait l'oratoire de Saint-Athénogène déjà à l'intérieur des murs (3), et entraient à l'hippodrome « couvert » pour y prendre leurs habits de parade, non sans, probablement être passés par la chapelle de Saint-Etienne de l'hippodrome attenante au Palais (4). C'est qu'en effet, des locaux situés dans l'hippodrome « couvert » servaient depuis le début du IXe siècle de vestiaire aux dignitaires. Autrefois, avant les transformations dont nous venons de parler, la Cour s'habillait au Consistoire. Comme alors toutes les cérémonies avaient pour cadre l'Augusteus, il est évident qu'il ne pouvait être question, avant l'époque où fut construit le Chrysotriclinos, de l'hippo-

(1) A partir du moment où les empereurs allèrent habiter le Chrysotriclinos, cet hippodrome n'avait plus pour eux de raison d'être. Ils avaient à leur portée leur Tzikanisterion. Il n'est pas inutile de remarquer, en outre, que les deux seuls textes qui spécifient qu'ils veulent parler de l'hippodrome « couvert » sont du IXe siècle, l'un certainement antérieur à la construction du Triconque par Théophile, l'autre qui date du règne de cet empereur et à une date où, peut-être, le Triconque n'était pas encore construit ou, du moins, n'était pas achevé.

(2) Chose à remarquer, en effet, quand les dignitaires doivent se rendre dans la phiale mystique du Triconque pour y recevoir l'empereur, ils y arrivent par la Thermastra.

(3) Vit. Euth., VII, 21.

(4) Il ne faut pas confondre cet oratoire de Saint-Etienne de l'hippodrome avec St-Etienne de Daphné. C'étaient deux sanctuaires distincts (L. des C. II, 55 p. 801.)

drome et de l'Abside comme lieux de réunion des dignitaires, comme lieux aussi de passage des souverains. A cette date, c'est le Delphax, situé entre l'Augusteus et le grand hippodrome, qui était un des Palais importants du groupe de Daphné.

Depuis, indépendamment de ces vestiaires, il y avait dans ou à l'hippodrome « couvert » un atelier, le ῥαφεῖον, où se tenaient les tailleurs chargés de la confection et de l'entretien des vêtements d'apparat et même un atelier de joaillerie. C'était donc à l'hippodrome « couvert » que, depuis le IXe siècle, se réunissait la Cour. Elle y venait s'habiller, elle y venait aussi pour d'autres motifs. D'abord, l'empereur pouvait faire demander tel personnage avec lequel il désirait s'entretenir (1) ; ensuite, dignitaires et titulaires de charges se rendaient en ce palais pour y discuter de leurs affaires ; enfin, c'était de là que le cortège partait pour se rendre, aux jours fixés par le protocole, dans le Justinianos qui était la grande galerie où se tenait la cour, le Triclinos de la προέλευσις, avant que de pénétrer au Chrysotriclinos.

La construction de tout ce groupe de palais : Chrysotriclinos, Lausiakos, Justinianos et Skyles, en faisant disparaître l'ancien hippodrome, amena tout naturellement les architectes à réunir ces divers édifices à Daphné et à l'Augusteus. Le nœud qui permit cette jonction fut précisément l'hippodrome transformé devenu l'hippodrome « couvert ». Si l'on arrivait de la Ville, on le trouvait le premier tout proche du mur palatin. Par une porte que l'hétériarque, accompagné des manglavites et des parebdomadaires de l'hétérie, ouvrait chaque matin, il communiquait directement, d'un côté avec les Skyles et le Justinianos et ainsi avec le Chrysotriclinos et, de l'autre, par l'Abside communiquait avec l'Augusteus grâce aux passages intérieurs qui le reliaient à ce palais. Et comme la Thermastra et ses bureaux se trouvaient entre tous ces divers édifices, s'ouvrant par une porte sur le Lausiakos et touchant, par ailleurs, d'assez près l'hippodrome « couvert » et l'Abside, l'hippodrome « couvert » servait bien de point de départ et d'arrivée, de carrefour, pourrait-on dire, pour la Cour. Pour la Cour, mais pas pour le souverain, car, depuis la construction du Triconque par Théophile, construction voulue également en vue de relier entre elles par un chemin plus court et probablement plus somptueux, toutes les par-

(1) Il est assez curieux de remarquer que, déjà au IVe siècle, les juges ou, du moins, certains hauts dignitaires, avaient une sorte d'obligation de se tenir au Palais en vue de leur service. Cette obligation faisait tout naturellement de ces conseillers des membres de la maison impériale.

ties du palais, les anciennes et les récentes, très généralement, du Chrysotriclinos, l'empereur passait par le Triconque quand il allait à l'Augusteus. Seulement, remarquons-le, bien qu'il soit souvent parlé de l'abside du Triconque, l'autre Abside devait être proche puisque les dignitaires attendaient là que le palais fût ouvert pour s'en aller au Triconque recevoir le souverain (1). Il est donc bien probable que si l'hippodrome « couvert » avait une porte — ce qui est certain — reliant ce palais aux Skyles, il y avait, outre la porte d'entrée donnant sur la Ville, d'autres portes permettant de passer de l'hippodrome dans l'Augusteus par l'Abside et de l'hippodrome dans la Thermastra.

Il ne faudrait pas penser que tout cela soit pure conjecture et imagination sans fondement. Nous avons, en effet, des textes qui nous permettent de nous rendre compte, approximativement du moins, de cette topographie des lieux. Les voici : Lors de la promotion d'un patrice, le sénat, après s'être habillé à l'hippodrome « couvert », entre au Justinianos pour, de là, pénétrer auprès des souverains par le Tripéton. Puis, la cérémonie achevée, la procession s'organisait. Accompagnés des dignitaires, les nouveaux patrices s'en allaient par les Skyles et l'hippodrome « couvert » allumer des cierges à l'église de l'hippodrome. Une fois la chose faite, ils rentraient de nouveau à l'hippodrome « couvert », traversaient la Thermastra, s'en allaient au Consistoire, aux Excubites, passaient à l'église du Seigneur y allumer des cierges, d'où, par les Scholes et la Chalcé, ils se rendaient à Sainte-Sophie. D'autres protocoles fixant la façon dont étaient élevés certains hauts fonctionnaires sont, de même, très significatifs. Si certaines promotions, comme celle du questeur ou celle du deuteros, second du démarque, se font aux Skyles ou à la Thermastra, c'est simplement parce que ces dignitaires ayant quitté l'hippodrome « couvert » sont déjà allés rejoindre leur groupe dans l'un ou l'autre de ces édifices et ne demeuraient pas habituellement à l'hippodrome. Par contre, le protocole concernant la promotion d'un assesseur ou d'un logothète, second de l'éparque, est tout à fait clair. Un ostiaire est envoyé par le préposite au nom des souverains à l'hippodrome, ἐν τῷ προελεύσει τοῦ ἱπποδρόμου, pour y chercher l'éparque qui, d'ordinaire, nous l'allons voir, se trouvait à l'hippodrome. S'il y est, on le prie de venir aux Skyles, et c'est là qu'il reçoit ses nouveaux subordonnés. S'il est absent, on le fait chercher.

(1) Il semble que de l'hippodrome « couvert », on pourrait gagner le Triconque. Ce devait être par l'Abside. En tout cas, du Triconque, les dignitaires descendaient par un escalier de bois et rentraient chez eux par la Thermastra.

C'était au Kaballarios, à l'hippodrome « couvert », qu'on conduisait un empereur ou une impératrice défunts avant que de transporter le corps sur le lit de parade qu'on dressait aux Dix-neuf lits (1), comme ce fut là — et c'est le premier texte que nous avons qui parle nettement de l'hippodrome « couvert », ἐν τῷ σκεπαστῷ ἱπποδρόμου — que le 2 octobre 811, Michel Rhangabé fut proclamé empereur (2).

C'était également là qu'après leur promotion le maître des Cérémonies conduisait le domestique des Scholes, les stratèges, le drongaire de la flotte et les secretikoi pour y être officiellement présentés.

Nous avons encore maints textes qui nous prouvent que l'hippodrome « couvert » était autre chose qu'un passage, autre chose même qu'un vestiaire, mais un véritable palais. Le Livre des Cérémonies donnant le protocole établi pour l'élévation d'un proèdre, chef de tout le sénat, nous dit qu'une fois créé, quand le proèdre venait à la Cour, même les jours ordinaires, il revêtait le scaramange propre à sa dignité à St-Etienne de l'hippodrome, et, précédé de son cortège, était reçu à l'hippodrome « couvert » par le drongaire de la Veille, les magistri et les juges siégeant à l'hippodrome, οἱ κρακταὶ οἱ ἐν τῷ ἱπποδρομίῳ καθεζόμενοι.. Tous le saluaient et, après avoir rendu à chacun son salut, il passait par les Skyles pour entrer au Justinianos. Nous reviendrons, dans un prochain article, sur les juges de l'hippodrome. Mais auparavant, pour essayer de vider cette question de l'hippodrome « couvert », il nous faut rappeler encore les principaux textes où il est question soit d'une façon, soit d'une autre, de ce monument. Tout le monde connaît le passage du Livre des Cérémonies dans lequel est raconté le retour triomphal de Théophile à Constantinople. L'empereur, après avoir harangué son peuple à la Chalcé, monta à cheval, passa par les

(1) Indépendamment du ch. 60, p. 275 du L. d. C. relatant le protocole employé lors de la sépulture des souverains, nous avons une confirmation historique de la chose après le meurtre de Léon l'Arménien (Théoph. Cont. L. II. Michel d'Amorion, P. G. 109, col. 53).

(2) M. Bury donne la phrase de Théophane (éd. de Boor, p. 493) où il est dit que Michel Ier fut proclamé à l'hippodrome ; mais il s'arrête à mi-chemin. Pour nous, au contraire, la suite est fort intéressante. Théophane nous dit, en effet, que, dans la nuit, Michel Ier fut proclamé à l'hippodrome « couvert » ; mais ce n'est que le lendemain matin, lorsque les portes du Palais, c'est-à-dire, les Skyles et le Justinianos, furent ouvertes, que le nouvel empereur put entrer au Chrysotriclinos. Nous avons là une preuve de plus qu'à l'hippodrome « couvert », donnant sur la voie publique, on pouvait entrer librement, mais que c'était bien simplement un premier vestibule des demeures impériales, un palais assez conséquent certes, ouvert probablement toute la journée aux dignitaires, mais fermé du côté des Skyles lorsque « le congé », l'ordre du départ, était donné aux dignitaires. Ces derniers pouvaient demeurer, soit à l'hippodrome « couvert », soit à la Thermastra, en dehors des heures de réception officielle. Seulement on fermait les portes des Skyles et du Lausiakos.

diabatiques de l'Achileus et les côtés du Zeuxippe et entra dans le grand hippodrome. De là, ayant franchi la porte située sous le cathisma, il arriva à Daphné, puis à l'hippodrome « couvert » situé plus bas : εἰς τὸν κάτω σκεπαστὸν ἱππόδρομον (1). Là il mit pied à terre, passa par ce palais et par les Skyles et entra chez lui. Pour que l'empereur ait dû descendre de cheval à la porte de l'hippodrome « couvert », c'est qu'évidemment l'ancien champ de courses n'existait plus, et pour qu'il ait pris ce chemin en rentrant au Chrysotriclinos, c'est que le Triconque n'existait pas encore entre 831 et 837. L'hippodrome « couvert » était donc devenu un édifice par lequel les chevaux ne pouvaient passer et qu'il fallait traverser pour atteindre le Chrysotriclinos. D'où il faut, je crois, conclure que, lorsque l'on nous dit que l'un des lieux par lesquels l'empereur avait l'habitude de sortir du Palais, quand il voulait se rendre en Ville, était le Kaballarios, il doit s'agir de l'hippodrome « couvert », d'autant plus que nous savons qu'à côté de l'édifice, il y avait, même encore au Xe s., des écuries, écuries probablement destinées à recevoir chevaux ou mules amenant les dignitaires à leur habitation privée. Que ce palais fût contigu aux Skyles, c'est ce que nous savons; mais, comme pour montrer que cette contiguïté n'était pas simplement une expression vague et approximative, le Livre des Cérémonies nous dit qu'une simple porte séparait les deux bâtiments. Aux grands jours de réception d'ambassades étrangères, l'éparque était chargé d'orner l'hippodrome d'étoffes de soie et de tentures impériales. C'est qu'aussi bien les Sarrasins, par exemple, qui étaient reçus par l'empereur, arrivaient à Justinianos par les diabatiques de l'Augusteus, l'Abside, l'hippodrome « couvert » et les Skyles et retournaient, la réception finie, en leur hôtellerie, par le même et invariable chemin. Le protocole concernant les fêtes données en l'honneur d'Elga de Russie est exactement le même en ce qui concerne le chemin que doit prendre la princesse. Enfin, l'hippodrome « couvert » est si bien un palais, premier vestibule des palais impériaux, du côté du Justinianos, que nous voyons que lorsque les quatre tagmes impériaux sont en Ville, chaque matin, leurs chefs se rendent à l'hippodrome « couvert » et vont s'asseoir à la place qui leur est assignée de par leur dignité respective. Ensuite, entrent les officiers de grade inférieur. Tous saluent et se retirent, puis entre le topotérète de l'Arithmos. Ici s'arrête, malheureusement, le texte, par suite de la perte de la fin

(1) L. d. C. : Appendice, p. 507.

du chapitre 16 et de tout le chapitre 17 qui avait trait à la proclamation de Romain, fils de Constantin VII. Mais ce chapitre tronqué nous fait suffisamment voir que l'hippodrome « couvert » était un palais possédant une salle assez grande pour recevoir nombre de grands dignitaires.

N'y avait-il, dans ce palais, indépendamment des vestiaires et autres dépendances, que cette salle de réunions ? C'est ce que nous ignorons. Mais la chose est peu probable, vu que l'hippodrome « couvert », nous le verrons, était aussi une sorte de Palais de Justice où siégeaient les plus hauts magistrats de l'Empire.

Ce qui paraît, en tous cas, incontestable c'est qu'il était composé d'un grand triclinos : salle de rendez-vous, de réception et de passage comme l'étaient le triclinos des Candidats et celui des Excubites. Mais, indépendament de ce triclinos, le palais devait posséder d'autres salles, et d'abord le vestiaire des dignitaires, dont nous avons déjà parlé. Quand, en maints endroits, le Livre des Cérémonies nous dit que les dignitaires arrivent à l'hippodrome et, qu'après avoir pris leurs habits de parade, les uns se rendent à l'hippodrome et les autres à l'Abside, je suis convaincu que cela signifie que tous s'habillent au vestiaire de l'hippodrome et que ou le mot abside est synonyme d'hippodrome « couvert » parce que contiguë ou que certains grands titulaires vont attendre les souverains à l'abside du Triconque, une fois le palais ouvert.

Ensuite, l'éparque et le drongaire de la Veille devaient probablement avoir à l'hippodrome « couvert » leur bureau comme le magistros, nous le verrons, y avait son κελλίον. Enfin, nous ignorons si, à certains jours de fête, c'était là que se donnaient des dîners. Le Livre des Cérémonies nous dit bien (II, p. 759) que le dimanche de la Sexagésime l'empereur donnait un dîner aux pauvres à l'Abside, que les principaux personnages habituellement invités n'étaient pas conviés ce jour-là, mais que seul l'empereur, son entourage immédiat et sa famille assistaient au banquet. Mais rien ne prouve qu'il s'agisse ici de l'Abside de l'hippodrome, plutôt que de l'Abside du Triconque, et le fait qu'il y avait peu de monde invité, s'il donnerait à supposer d'une part, que le local était, peut-être, relativement exigu s'explique aussi peut-être simplement parce que ce dimanche, le dernier où il était permis de manger de la viande, était déjà un peu considéré comme le début du Carême et la fin des réjouissances publiques. Je crois donc que de ce texte, il n'y a rien à tirer concernant la topographie des lieux.

L'hippodrome « couvert » étant donc un palais, comme beaucoup

d'autres : le Lausiakos ou le Chrysotriclinos, par exemple, il avait son personnel propre, personnel attaché soit au service même de l'édifice, soit au service des dignitaires et grands fonctionnaires auquel il était affecté. Le Taktikon publié par Uspenskij et qui date du temps de la régence de Théodora, mère de Michel III, signale le ὁ ἱπποδρομίου, qu'aucune autre liste ne donne. Il est probable que ce fonctionnaire disparut, par la suite, pour faire place à d'autres titulaires, mais qu'à cette époque, il était comme le chef de l'hippodrome « couvert ». Ce qui semble le prouver, c'est que le même Taktikon le distingue et du maître des Cérémonies, chargé des offices de Cour, et de l'actuarios, régisseur et directeur suprême du grand hippodrome. L'un et l'autre paraissent, en effet, à leur place dans le Taktikon. Que l'office d'un maître de l'hippodrome fut chose nécessaire, c'est l'évidence même. Ce maître devait avoir pour principale fonction d'examiner la tenue des dignitaires et ce n'était pas une sinécure. On sait combien étaient fréquents les changements de costumes. Le protocole fixait, selon les fêtes, la chlamyde que chacun devait porter, si l'on devait se présenter en scaramange, en sagion, etc. Il arrivait même qu'en un seul jour, les dignitaires dussent changer deux fois d'habits de parade. Pour qu'il n'y eût pas d'erreur, pour que le protocole fût rigoureusement observé, il fallait une sorte de maître des cérémonies qui vérifiât, dès leur entrée à l'hippodrome, la tenue des dignitaires et fonctionnaires telle qu'elle était exigée. En outre, comme c'était à l'hippodrome que se formait la προέλευσις, il fallait que ce maître des cérémonies pût être juge du rang que chacun prenait et, s'il y avait contestation sur une question de titre de préséance ou autre, qu'il eût mission pour la trancher. C'est du reste, la raison, probablement, pour laquelle le ὁ ἱπποδρόμος disparaîtra pour faire place à des juges qui auront, certes, d'autres attributions, mais aussi celle de juger des contestations possibles de ce genre.

Laissant de côté dans ce premier article, la question des juges du Velum et de l'hippodrome, il faut dire un mot du personnel attaché au service de ce Palais. Il paraît avoir été de deux sortes : l'un militaire, l'autre civil. Un détachement de spathaires, gens d'épées, dont le chef suprême était le protospathaire des basiliques, avait, en effet, pour résidence, l'hippodrome « couvert ». C'étaient les spathaires du Spatharikion, soit, dit le Livre des Cérémonies, de l'hippodrome : σπαθάριοι τοῦ Σπαθαρικίου ἤτοι τοῦ ἱπποδρόμου. Je ne pense pas qu'il y ait lieu de corriger ici le texte en supprimant l'explicative ἤτοι. En tout

état de cause, dans l'un comme dans l'autre cas, nous avons mention de spathaires appartenant à l'hippodrome. La seule chose qu'il serait intéressant de savoir, c'est pourquoi ces spathaires étaient dits du Spatharikion, soit de l'hippodrome. Il y avait, autour du Chrysotriclinos ce que nous pourrions appeler des salles de garde. Nous savons, par exemple, qu'il y avait le Diaitarikion, local situé entre la Thermastra et le Panthéon (I. 64, 289). Il devait y avoir aussi le Spatharikion dont la porte est plus d'une fois cité dans le Livre des Cérémonies. J'imagine que le texte veut simplement dire qu'il y avait à l'hippodrome « couvert » des spathaires du Spatharikion qu'on appelait probablement spathaires de l'hippodrome parce qu'ils étaient particulièrement affectés à ce bâtiment.

A côté des spathaires de l'hippodrome, mais à un rang inférieur, se trouvaient les candidats de l'hippodrome, κανδιδάτοι βασιλικοὶ τοῦ ἱπποδρόμου, qui avaient probablement la charge d'un service d'honneur auprès des grands dignitaires et titulaires de l'Empire. Ce personnel, dépendant du protospathaire des basiliques auquel était adjoint le domestique des basiliques, faisait partie des βασιλικοὶ ἄνθρωποι. C'étaient les officiers de garde fonctionnant dans tous les palais. Mais, indépendamment des spathaires et candidats impériaux, gens d'épée ou considérés comme tels, l'hippodrome possédait, en second lieu, un personnel civil subalterne, placé, lui, sous les ordres de l'admissionalis. Sans parler du curateur qui, probablement, existait là comme dans presque tous les palais, mais que les listes ne désignent pas expressément parce qu'elles les rangeaient au nombre des curateurs des palais, sans autre précision, nous connaissons les diaitaires de l'hippodrome qui faisaient partie du groupe des diaitaires attachés au Consistoire, au Grand Palais, aux Dix-Neuf lits, à la Magnaure et à quelques églises palatines, intendants préposés à ces édifices et qui n'ont rien à voir — je dis cela pour les diaitaires de l'hippodrome « couvert » — avec le personnel du grand cirque, lequel relevait soit des démarques et de leur second, soit de l'actuarios. De l'admissionalis dépendait également une autre escouade de serviteurs que le Livre des Cérémonies appelle les οἱ στάνοντες τὰ σκάμνα τοῦ ἱππικοῦ, c'est-à-dire ceux qui étaient chargés de placer les bancs destinés aux dignitaires lors de leur arrivée à l'hippodrome, ou du moins de les surveiller. Enfin, à un degré inférieur, mais dépendant dont on ne sait qui, les dizeniers, δεκανοί, de l'hippodrome, les portiers, θυρωροί, qui allaient de pair avec les portiers de la Thermastra, et probablement les φωταφίαι ou gens préposés à l'éclairage. Naturellement, diaitaires et employés

préposés aux bancs recevaient des gratifications, réglementées en certaines circonstances. Nous voyons, par exemple, que lors de la nomination d'un patrice titulaire d'une charge civile, un patrice μεσόπρατος comme on disait — il en allait de même pour un simple patrice sans charge, ἄπρατος, mais le tarif des gratifications était pour lui moins fort — l'élu remettait sept miliarisia aux diaitaires, trois aux gens ayant la garde des banquettes et le surplus des sept livres qu'il devait, par la coutume, offrir en cadeau à divers services, revenait aux portiers et aux laquais préposés aux lustres. Je ne veux pas aller au-delà des titulatures précisées par le mot « hippodrome ». Nous risquerions, en effet, de nous fourvoyer grandement. Je ne fais donc que signaler le nom de serviteurs qui devaient avoir là, comme ailleurs, leur emploi : les cortinarii, gens chargée de courtines, et je ne dis rien des chartulaires et autres personnages qui devaient avoir leur fonction au vestiaire. Le Livre des Cérémonies ne les signale pas de façon incontestable ; il n'est pas possible de les distinguer d'autres chartulaires, notaires et des οἱ τῆς βεστοάρκας qui pourraient bien, ces derniers, appartenir à l'hippodrome « couvert ».

Albert. Vogt.

Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas [1]

L'œuvre théologique de M. Calécas, un orthodoxe de Constantinople devenu catholique et dominicain, a joui d'une survivance qui, à défaut d'autres titres, suffirait à retenir sur elle l'attention. Il n'est que d'en noter quelques épisodes, pour s'en rendre compte. Martin V, préoccupé de l'union des Églises, fait traduire par A. Traversari, dès 1424, l'*Adversus Graecos*, à peine ramené de Constantinople par le légat A. de Massa, l'année précédente (2). Il le destine aux travaux du futur concile. Aux sessions de Bâle, on le trouve, en effet, entre les mains de Jean Charlier, le frère du chancelier Gerson, de Jean de Raguse et de Jean de Turrecremata (3). On le rencontre dans la bibliothèque que Bessarion lègue à Saint-Marc de Venise (4) et G. Scholarios le copie et l'annote (5).

De son côté, le *De essentia et operatione* suscite un intérêt d'un autre genre : Marc d'Ephèse le réfute par deux livres de polémique fielleuse et en confesse, par là même, la valeur (6). Trois siècles après, Dosithée

(1) Nous donnerons bientôt ailleurs une esquisse biographique de Manuel Calécas sur la base de sa correspondance inédite, en particulier, dont le texte nous a été très obligeamment communiqué par le R. P. Loenertz.

(2) Préface de Traversari à sa traduction, *P. G.* CLII, 11-14 ; Quétif-Echard *Script. O. P.*, Parisiis, 1719, I, 718.

(3) Quétif-Echard, *ibid.* ; une copie commandée par J. de Raguse existe à la bibliothèque de Bâle : *ibid.*, 719 et H. Omont, *Catalogue des mss. grecs des bibliothèques de Suisse*, Leipzig, 1886, 25 et 2. Turrecremata cite Calécas (*P. G.* CLII, 246 A) dans son *De Ecclesia*, Venise, 1560, 228.

(4) Omont, *Inventaire des mss. grecs et latins donnés à Saint-Marc de Venise par le cardinal Bessarion en 1468*, Paris, 1894, 28. C'est le *Marc. graec.* CLIX, *Graeca D. Marci Bibliotheca*, Venise, 1750, 90.

(5) *Vatic. gr.* 1112 copié en partie par Scholarios et complété par une autre main. Les annotations ont été publiées par M. Jugie dans les *Œuvres complètes* de S. VIII, 502. Notons à ce propos que le titre de l'ouvrage est ici, non Κατὰ Γραικῶν mais Περὶ τῶν διαφορῶν τῶν μεταξὺ Γραικῶν καὶ Λατίνων περὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καί τινα ἄλλα (1r) ; il en est de même dans *Escorial.* V-Z-7, visé par Quétif-Echard. *l. l.* 720 : cf. B. Fernandez, *Antigua lista de manuscritos lat. y griegos ineditos del Escorial.* Madrid, 1902, 55. A rapprocher de ce titre le lemme : *Opiniones graecorum et latinorum de processione Spiritus Sancti* d'un brouillon de l'*Adversus graecos* dans *Vat. gr.* 1902, 168 r. La formule de ces différents manuscrits est beaucoup plus conforme à la manière irénique de l'auteur.

(6) L. Petit, *Dictionnaire de théol. cath.*, IX, 1981-1983, s. v. *Marc Eugénicos.*

de Jérusalem fait une place dans son Τόμος ἀγάπης au *De principiis fidei catholicae*, non sans avoir décerné un brevet d'orthodoxie à l'auteur, pour lui anonyme : il s'en fût bien gardé, s'il avait lu attentivement le traité en question et surtout connu la personne de Manuel (1).

La faveur rencontrée par celui-ci s'explique certes, en partie, par les circonstances. Mais la méthode qui est la sienne d'apporter une documentation patristique aussi étendue que possible, intentionnellement du moins, tout en introduisant discrètement une certaine construction rationnelle, y est bien aussi pour quelque chose. Partout, en effet, il cite avec prédilection les maîtres de la théologie grecque ancienne. S'il paraît, à première vue, moins bien initié à la période récente (2), pour laquelle, dans l'*Adversus Graecos*, v. g., il mentionne à peine Nicolas de Méthone (3), Eustrate de Nicée (4) et confusément, des « iuniores » (5), on constate vite, en le lisant, qu'il est familiarisé avec le matériel accumulé au cours des quatre derniers siècles de controverse. Et il est sûr qu'il a lu, entre autres, l'Ἀπάντησις...πρὸς Λατίνους de Nil Cabasilas (6). D'autre part, il fait volontiers appel aux Pères latins de même qu'il use des écrits de la scolastique médiévale. Et c'est précisément à déterminer la qualité et l'importance de sa formation patristique et scolastique occidentale que vise la présente étude. Quelques détails de cet âge de pénétration latine à Constantinople pourront s'en trouver éclaircis.

I. Documentation patristique

1. Florilège sur la Procession du saint Esprit

Jean Veccos est le premier, semble-t-il, à avoir tenté de constituer un florilège patristique relativement complet sur la procession du Saint-Esprit : la place donnée à l'Occident y est encore bien restreinte, il est

(1) Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1688, 413-490, cf. fol. 3.
(2) Vailhé, *Dict. théol. cath.*, II, 1332, s. v. *Calécas*.
(3) *P. G.* CLII, 209 D-210 A.
(4) *Ibid.*, 210 A.
(5) *Ibid.*, 211 A.
(6) Calécas semble bien, à plusieurs reprises, viser Cabasilas, *v. g.*, *P. G.* CLII, 184, 186, 220-221, comme il ressort des analyses de N. Rackl, à propos de la réfutation de Nil par Cydonès : cf. *Der Katholik*, 1915, I, 21 et suiv. et *Divus Thomas* (F), VII, 1920, 303 et suiv. Un autre ouvrage de Calécas le nomme expressément deux fois : *De Processione Spiritus Sancti*, *P. G.* CLIV, 868 A, 888 D. Pour les rapports de Manuel avec Bryennios, un polémiste contemporain, voir dans G. Mercati, *Notizie di P. e. D. Cidone, Caleca...* Città del Vaticano, 1931, une lettre du dominicain qui lui est adressée.

vrai, même dans l'édition augmentée des Ἐπιγραφαί du Vat. gr. 606 (1) et il fallait les nombreuses traductions dues à Planude, aux deux Cydonès, etc... pour l'étendre (2). Il suffit, pour mesurer le chemin parcouru, d'examiner le groupe présenté par Caléças. On le trouve le plus développé dans l'*Adversus Graecos* (3) et dans un opuscule inédit du *Vat. graec* 1879, fol. 120r-129v qui ne fait que reprendre quasi verbalement des points traités dans l'ouvrage précédent (4). Le *De Processione Spiritus Sancti* lui fait quelques emprunts (5) et une lettre inédite du même manuscrit y fait allusion (6). Les textes sont disposés dans l'ordre de la profession de foi du Ve concile (act. III) qui consacre l'autorité doctrinale des saints Hilaire, Ambroise, Augustin, Léon. Saint Jérôme est intercalé en deuxième lieu et saint Grégoire ajouté à la fin. Caléças invoque d'ailleurs à plusieurs reprises cette canonisation œcuménique des Pères latins (7) comme il note aussi les nombreuses recommandations de la doctrine de saint Augustin données à l'occasion de plusieurs conciles et qui avaient été réunies en sylloge par son maître, Cydonès (8).

Les deux premières pièces sont attribuées à saint Hilaire et sont tirées à en croire la suscription de l'*Adversus Graecos*, l'une de son *De Trinitate*, l'autre de son *Commentaire de saint Paul* (9). L'opuscule inédit cité plus haut fournit les mêmes références (fol. 127) tandis que le *De Processione Spiritus Sancti* renvoie plus empiriquement aux leçons de saint Hilaire pour le Dimanche de la Trinité, référence qu'on retrouve pour la même péricope publiée en plus long parmi des textes d'Harmenopoulos (10). Ce fragment continuera d'avoir du succès, puisqu'on le voit reparaître dans J. Plousiadenos (11). Il est malheureusement inau-

(1) Mai, *Spicilegium Romanum*, Romae, 1841, VI, p. XXVII et suiv., en donne quelques extraits. Sur les florilèges en général et sur celui de Veccos en particulier, cf. Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII Jahrhundert* (*Texte und Untersuchungen, neue Folge*, XIII, 1, 1904), *passim*.

(2) Sur Planude, voir M. Rackl, *Die Augustinusuebersetzungen* in *Miscell. Ehrle*, I, 9 et suiv. Sur les Cydonès, *ibid.*, 18-29 et G. Mercati, *l. l.*, *passim*.

(3) *P. G.* CLII, 112-114.

(4) Incipit : ἐπειδὴ ὁ τῶν ἀποστόλων κορυφαῖος... des. : ἔλαττον καὶ ἀνόμοιον ἀκολουθήσει. Caléças y répond en particulier à l'objection faite aux latins d'introduire un double principe de la Procession du Saint-Esprit et y reprend le florilège de l'*Adversus Graecos*.

(5) *P. G.* CLIV, 952-3.

(6) *Vat. gr.* 1879, fol. 50 et suiv., voir fol. 51. Incipit : σὺ μὲν οὐδὲν γελοιότερον. Manuel y dénonce l'arbitraire de ses adversaires dans l'usage qu'ils font des Pères.

(7) *P. G.* CLII, 111 D ; CLIV, 956 ; *Vat. gr.* 1879, 51r et 129r, etc...

(8) *P. G.* CLII, 38 D, 111 D ; CLIV, 956 C ; *Vat. gr.* 1879, 129r Rackl a édité cette sylloge dans *Miscellan. Ehrle*, I, 2-4.

(9) *P. G.* CLII, 112 BC.

(10) *Ibid.*, CLIV, 953 AB et CL, 40-41.

(11) Allatius, *Graecia orth.*, I, 633.

thentique et n'est autre qu'un extrait de la lettre de Léon III aux moines du Mont des Oliviers. A peine une légère différence, introduite sans doute par le purisme philosophique d'un scolastique : on lit en effet : κατὰ δύναμιν pour *personaliter* (1). Quant au second passage porté aussi sur le florilège du *Vat. gr.* 606 (2), il ne m'a pas été possible de l'identifier; il n'est pas, en tout cas, de saint Hilaire. Le souci qui y est marqué de montrer l'unité de principe de la Procession du Saint-Esprit le ferait plutôt reporter à une époque assez récente, mais rien n'interdit de le tenir pour plus ancien.

Aux orthodoxes qui apportaient en leur faveur un fragment apocryphe de saint Jérôme (3), Calécas oppose avec le *Vat. gr.* 606 un autre texte du même écrivain, tiré « d'un de ses opuscules » d'après l'*Adversus Graecos*, d'un traité *De Trinitate* d'après le petit essai du *Vat. gr.* 1879 et le florilège noté par Mai (4). On y reconnait plus justement un souvenir de la *Fides Damasi :* Spiritum... sanctum... de Patre et Filio procedentem, Patri et Filio coaeternum et coaequalem, modifié selon le formulaire de la *Fides Leonis IX*, repris plus tard dans la profession de foi de Michel Paléologue : Spiritum sanctum a Patre et Filio procedentem, coaequalem... et coaeternum per omnia Patri et Filio (5).

Viennent ensuite deux passages du *De Spiritu Sancto* de saint Ambroise (6). Le second est notablement défiguré et relève de la même tradition qui l'a transmis à Pierre Lombard, où le sens est nettement sollicité (7).

Les passages suivants de saint Augustin sont en partie authentiques et en partie inauthentiques (8). Les premiers feront l'objet d'un traitement à part plus circonstancié. Les seconds appartiennent au *De Fide ad Petrum* de saint Fulgence et au *De Fide catholica* ou *Speculum* rendu avec probabilité par dom Wilmart à Jean de Fécamp (9). Ces deux livres venaient d'être traduits par D. Cydonès (10) et c'est à cette version de son ami que Calécas aura dû demander ces citations.

Le fragment de saint Léon le grand (11) éveille aussi, dès l'abord,

(1) *Mansi*, XIII, 978.
(2) *Loc. cit.*, XXXV.
(3) Bryennos, Bulgaris, I, 119 : Lettre apocryphe XVII, *P. L.*, XXX, 176 D.
(4) *P. G.* CLII, *loc. l. ; Vat. gr.* 1879, 127v ; *Spicil. rom.* VI, XXXV, 6.
(5) Denzinger, 20 *éd.* n°s 15, 345, 463.
(6) I, 11, *P. L.*, XVI, 732 C; II, 5, *P. L.*, XVI, 751 C-752 A; cf. *P. G.*, CLII, 112 CD; *Vat. gr.* 1879, 127 v.
(7) *Sentent.*, III, IV, 2.
(8) *P. G.* CLII, 112 D-114 B; *Vat. gr.* 1879, *ibid.*
(9) *Auteurs spirituels et textes dévots...* Paris, 1932, 128.
(10) M. Rackl, *Miscell. Ehrle*, I, 22-25.
(11) *P. G.* CLII, 114 BC; *Vat. gr. cit., ibid.*

des doutes sur son origine. C'est une affirmation d'invalidité des ordinations simoniaques qui fait penser au temps de Léon IX et à l'école rigoriste pour laquelle il penchait de même que le cardinal Humbert (1). Le traité de celui-ci *Adversus Simoniacos* le produit sans indication de provenance et comme un bien propre (2). Les écrits imprimés de Léon IX ne paraissent pas le contenir. Comment a-t-on pu imputer ce texte au pape du Ve siècle ? Peut-être, à cause d'une similitude de détail avec telle de ses lettres, à propos de l'Esprit de Vérité (3) ou de la gratuité de la grâce (4). Notons enfin que le même témoignage est cité plus brièvement dans le florilège du *Vat. gr.* 606 (5) et est connu de Bryennios sous sa forme développée; il n'est pas impossible d'ailleurs que ce dernier le doive à Calécas (6).

La liste se clôt sur trois extraits de saint Grégoire le grand (7) dont le premier avait été traduit en grec vers la même époque avec les six paragraphes du début de l'homélie XXVI *in Evangelium* dont il fait partie, peut-être par Cydonès (8).

En résumé, le florilège de Calécas marque un progrès, grâce surtout à l'apport de traductions récentes auxquelles, sans aucun doute, il a puisé. Il recourait donc, en ce cas, à des ouvrages complets. Pour les autres pièces, il les a reçues indirectement et à l'état isolé. On a vu les déficiences critiques de l'ensemble et, en fait, ce sont surtout les éléments augustiniens, en y comprenant saint Fulgence, qui constituent un enrichissement réel.

2. *Connaissance de saint Augustin*

Calécas illustre de préférence ses exposés de la doctrine trinitaire par des emprunts à saint Augustin. Il signale assez brièvement dans l'*Adversus Graecos* (9) la théorie psychologique avec la « preuve » connexe de la Procession *ab utroque*, il la reprend par le menu dans le *De Principiis Fidei*, sans toucher, cette fois, au dernier point, susceptible

(1) *Dict. théol. cath.* IX, 323. s. v. *Léon IX.*
(2) *Livr.* I, 4, *P. L.* : CXLIII, 1017 AB.
(3) *Lettre* XVI, 3.
(4) *Lettre* I à l'évêque d'Aquilée, P. L. LIV, 595 A.
(5) Mai, *ibid.*, XXXVI, 9.
(6) *Edit.* Bulgaris, 176, t. I, 421.
(7) *P. G.* CLII, 114 CD à compléter par 78 C; *Vat. gr.* 1879, *ibid.* Ces textes appartiennent respectivement à *Hom.* XXXI *in Ev., P. L.* LXXVI, 1198, *In Cant. cant., ib.*, LXXIX, 478 D, *Moral., ib.*, LXXV, 598 B.
(8) *Vat. gr.* 677. *cf.* Mercati, *Notizie.*, 65. A noter de même un emprunt tacite à la même homélie dans *De Principiis, P. G.*, CLII, 586 C-588 A.
(9) *P. G.* CLII, 38 D-39 AB; 124-128 *passim.*

d'offusquer des lecteurs peu faits à l'usage au demeurant délicat de cette lointaine analogie (1). On a là, en réalité, affaire à un saint Augustin prolongé par la scolastique dont la spéculation est beaucoup plus tranchante dans ses formules que celle de l'initiateur. Il n'est donc jusqu'ici nullement nécessaire de supposer que notre byzantin a pris son inspiration dans le *De Trinitate*. N'écrit-il pas d'ailleurs au cours de son exposé : *tale igitur in sancta Trinitate Augustini ac sequacium doctorum exemplum* (2). L'invocation de ce haut patronage lui permet de proclamer ce symbolisme comme le mieux venu de tous ceux qui ont été imaginés par les Pères des deux Églises (3). Mais, en fait, il se l'est assimilé sous les espèces de l'enseignement des dominicains.

Un certain nombre d'autres passages sur des matières diverses lui sont de même venus par une voie très indirecte. Ainsi la citation du *De Trinitate*, VI, 7, dans le *De essentia et operatione* traîne à sa suite une glose littéralement commune avec Pierre Lombard (4) ou encore telle image augustinienne sur les degrés de l'amour, stylisée comme elle l'était chez les épigones des XIIe et XIIIe siècles (5).

Mais, outre les types de dépendance indiqués, on relève des transcriptions des livres I, V, XV du *De Trinitate :* sont dans ce cas, en sus des parties du florilège mentionné, les extraits reproduits au chapitre IV et IX du *De Principiis* (6). D'où proviennent-ils ? d'une traduction personnelle occasionnelle de l'auteur ou sont-ils tirés d'une version préexistante, celle de Planude, par exemple. A en juger par les seules péricopes du livre XV pour lequel la traduction de Planude est connue, le second membre de l'alternative est le meilleur. Il suffira de com-

(1) *Ibid.*, chap. IV, 529 et suiv., surtout 547 et suiv.
(2) *Ibid.*, 545 D.
(3) *Ibid.*, 548 AB.
(4) *De essentia et operatione, P. G.* CLII, 368 AB, cf. Lombard, I *Sentent.*, VIII, 4.
(5) *De Principiis, P. G.* CLII, 448 D, *cf. Enarrat. in ps.* XCIX, 5 ; XCIV, 2 ; XXXIV, 6. Calécas cite de même ce texte dans son *panégyrique de saint Etienne, Vat. gr. 579, 283r.* La définition augustinienne du péché reprise par les scolastiques et donnée par Manuel, *Sermon sur la Circoncision, Vat. gr.* 1093, 105r est dans le même cas, comme aussi les citations libres de la *lettre* XIX et CXVIII, *P. G.* CLII, 115 et 218, *etc...*
(6) Voici un tableau de ces dépendances :

De Principiis	*De Trinitate*
P. G. CLII, 553 B-556 A.	XV, 16, 31.
556 D-557 B.	» 19, 36.
557 BC.	» 17, 27.
557 CD.	» 18, 32.
641 B-648 C.	I 10 et suiv.

On y ajoutera les morceaux du florilège cité et venant des livres IV et XV, plus des fragments dispersés, *v. g.*, CLII, 63 C ; CLIV, 896 (livres V et XV).

parer, à cet effet, *De Principiis*, *P. G.* CLII, 553 C avec *P. G.* CXLVII 1118 CD ou CLII, 557 AB à CXLVII, 1127 CD pour constater un parallélisme que même une intention de littéralisme n'expliquerait pas si absolu. Notons pourtant certaines corrections de CLII visant à se rapprocher du texte reçu de l'Ecriture : γεγέννηται (1 Jo. II, 7) pour ἐγεννήθη, ou à serrer davantage l'original : ἐκείνου pour ἐκείνων, δεσποτεία suppléé, ou enfin à être plus élégant : ἐπάγει pour ἑπομένως συνῆψε (1). Il résulterait de là que si le texte édité de Planude est celui dont se servait Manuel, celui-ci a fait une sorte de collation sur le texte latin.

Bref, toutes les citations augustiniennes de notre byzantin ne supposent pas un commerce direct. Certaines lui sont sûrement parvenues par des intermédiaires, mais il est très probable qu'il a eu entre les mains des portions assez considérables de l'ouvrage et même l'ouvrage entier.

Là paraît s'arrêter sa connaissance des Pères latins telle qu'elle ressort de ses écrits. Et nous aurons à peu près tout dit, quand nous aurons signalé une citation de saint Bernard dans le *panégyrique de saint Etienne* (2). On sait sans doute qu'il a à son actif un certain nombre de traductions et de copies d'œuvres patristiques, ecclésiastiques ou liturgiques occidentales. G. Mercati en a dressé une bonne topographie littéraire, en ce qui concerne le fonds grec du Vatican et il n'y a pas à y revenir (3). Elles ne marquent d'ailleurs que fort peu le contenu de ses livres. Il cite bien la fameuse *Donation de Constantin* (4) mais on est étonné qu'il n'ait pas mis plus à profit le *Cur Deus homo*, v. g., dont il a donné une version, dans les chapitres du *De Principiis* sur la Rédemption (5). Il en connaît évidemment la doctrine, mais à se fonder sur la dépendance servile et tacite qu'il révèle en plus d'un endroit, par rapport à ses sources, on serait incliné à penser que cette traduction est postérieure à la composition du *De Principiis*.

Pour conclure, à la faveur de l'élan imprimé de son temps à la culture latine par des Planude et des Cydonès, et surtout, peut-être, de par sa formation dominicaine, Calécas a pu se former une petite bibliothèque occidentale. Il faut se garder toutefois de surestimer sa formation latine aux dépens de la grecque : il connaissait la littérature byzantine par le truchement des florilèges, pour la meilleure part. Mais

(1) *P. G.*, CLII, 553 C ; 557 AB ; CXLVII, 1118 C, 1127 CD.
(2) *Vat. gr.* 579, 281 r : texte sur la purification de l'esprit et de la volonté..
(3) G. Mercati, *Notizie..*, 62-111 passim.
(4) *P. G.* CLII, 243 et suiv.
(5) *Ibid.*, 569 et suiv., 609 et suiv.

la plupart de ses contemporains en étaient réduits au même point. On est fondé de plus à croire qu'il a lu les ouvrages essentiels de la polémique gréco-latine, ceux qu'on lisait de son temps et qui ne pouvaient que ressasser les positions séculaires d'une controverse désormais bien fixée.

II. Documentation scolastique

Dominicain, Calécas avait reçu l'enseignement qu'on donnait uniformément dans toutes les maisons de l'Ordre et dont les écrits de saint Thomas constituaient le fond. Le latin qu'il savait (ses traductions, sans parler d'une lettre de lui en latin et d'attestations personnelles) ne lui était pas une entrave (1). De plus, quand il rédigeait ses ouvrages, c'est-à-dire dans les vingt dernières années du XIVe siècle ou les toutes premières du XVe (2), il existait déjà assez de traductions grecques du grand théologien médiéval pour en faciliter l'accès à tout byzantin.

Pourtant, tandis que Cydonès nomme volontiers saint Thomas, Calécas ne prononce pas une seule fois son nom, non plus d'ailleurs que celui d'aucun autre maître scolastique. Ni la lecture de ses imprimés, ni celle des inédits ne dément cette constatation. On a vu plus haut qu'il parle vaguement quelque part « des docteurs de l'Ecole de saint Augustin » (3). Dans un opuscule inédit qui doit cependant toute sa substance à l'Aquinate, la *Lettre sur la circoncision* (4), il note simplement : διὰ τοῦτο ὅσα παρὰ τῶν διδασκάλων ἐξεγένετό μοι περὶ τούτου μαθεῖν ἅσμενός σοι προθήσω (5). Sans doute pense-t-il aussi à ses sources quand il lui arrive de souligner, en passant, la sagesse des occidentaux à propos de l'application de la philosophie à la théologie (6), mais il ne s'en explique pas davantage.

L'ouvrage imprimé qui unit à la plus grande dépendance de saint

---

(1) Il avoue balbutier le latin dans une lettre du *Vat. gr.* 1879, fol. 3 v ; on possède une lettre latine datant de ses débuts dans cette langue, Mercati, *ibid.*, 107-8.

(2) L'*Adversus Graccos* fut écrit avant 1409 (*P. G.* CLII, 238 B) ; le *De essentia*, longtemps après le commencement de la crise palamite (cf. prologue inédit au *De essentia* du *Vat. gr.* 486 ; 111 v : πρὸ πολλοῦ ζήτημά τι θεολογικὸν ἐκινήθη καθ' ἡμᾶς ; cela apparaît aussi à d'autres indices internes : citations et état de la discussion) ; le *De Principiis*, avant 1401, car Calécas en exécuta une copie cette année-là (Mercati, *l. l.* 81). L'examen du *De Processione* démontrerait la même chose.

(3) CLII, 545 D.

(4) *Vat. gr.* 1197, 343 r.

(5) Ce qui ne l'empêche pas d'ajouter, comme s'il prenait de son cru : σὺ δέ, εἰ μὲν ἐν τούτοις εὑρήσεις ὅ βούλει τῷ θεῷ χάρις· εἰ δὲ μή, σαυτὸν μὲν αἰτιῶ ὅτι τὴν κορυφὴν τῆς τῶν ἑλλήνων σοφίας τὴν προκαθεζομένην τῆς οἰκουμένης πόλιν ἀφεὶς παρὰ τῶν ἐν ταῖς νήσοις πενήτων εὑρήσειν τι γενναῖον ἐνόμισας, même folio.

(6) *P. G.* CLII, 184 et suiv., 220 et suiv.

Thomas le silence le plus complet sur ses sources, le *De Principiis fidei* en suggère la raison. Tous les « points névralgiques » sont touchés avec la plus soigneuse discrétion : ainsi le problème de la vision divine en ce monde est résolu en des termes qui ne sauraient offusquer aucun palamite, à preuve la réimpression de Dosithée, mais qui ont néanmoins l'intention d'être une réfutation (1), la Procession *a Filio* est uniquement envisagée sous l'angle du *per Filium* (2) ; le moment de la rétribution finale est laissé, en deux endroits, dans une certaine équivoque (3) ; l'épiclèse, escamotée, sans qu'il y paraisse (4). Calécas adopte ici, c'est clair, une attitude résolue de ménagement envers des destinataires qu'on serait tenté de croire être des orthodoxes. On peut donc conjecturer que c'est un motif analogue qui a inspiré l'exclusion de tout nom « suspect », même dans ses ouvrages de polémique.

Nous signalerons ici les emprunts les plus notables. H. Köffler a signalé, voici quelques années, les emprunts à la *Summa contra Gentiles*, en ce qui regarde la Résurrection des morts (5). Ce ne sont pas les seuls. Ainsi, le chapitre IV recèle de nombreux passages communs : 513 AC = *C.G.* IV, 2 ; 513 CD = *C.G.* IV, 3 ; 516 A = *C.G.*, IV, 4 ; 516 B — 517 B = *C.G.* IV, 17 ; 557 D — 560 C = *CG.* IV, 12 ; 561 C — 564 A = *C.G.* IV, 21 ; 565 A — 568 A = *C.G.* IV, 22. Le chapitre VI n'est de même qu'un décalque des chap. LVI et suiv. du IV *Contra Gent.* Il en adopte le schéma général avec le parallélisme de la vie corporelle et de la vie spirituelle. Çà et là quelques adaptations de vocabulaire ou de rites, v. g., pour la confirmation (6). Il lui échappe, en revanche, une expression exquisement occidentale : les « parties » de la Pénitence (7). Pour l'Eucharistie, il est particulièrement prudent. Il se détache de la lettre de saint Thomas, sauf pour l'introduction (8). De saint Jean Damascène, il semble bien ne retenir que la citation de *Genèse*, II, 1 (*P.G.* XCIV, 1141 A et, peut-être, 1141 B). Calécas veut éviter à la fois l'interprétation très nettement favorable à l'épiclèse de saint Jean Damascène et se passer de la précision technique de l'opinion latine, telle qu'on la trouve dans saint Thomas. Il préfère s'en

(1) *Ibid.*, 460 et suiv.
(2) *Ibid.*, 508 et suiv.
(3) *Ibid.*, 466 et 651.
(4) Voir plus bas.
(5) *Die Lehre des Barhebraeus von der Auferstehung der Leiber*, *Orient. Christ.*, LXXXI, 23, 1932, p. 80.
(6) *P. G.* CLII, 597-600.
(7) *Ibid.*, 610.
(8) IV *C. G.*, 61.

tenir à une formule de saint Jean Chrysostome, un peu stylisée, pour donner fort modestement sa pensée (1).

Au chapitre VII, paraît une autre source : l'opuscule *Ad Petrum Cantorem* de saint Thomas, qui fait pendant à l'inspiration damascénienne du chapitre VI consacré au même sujet (la rédemption). La dépendance est évidente dans les passages suivants : 609-617 = Ad Cant. V ; 617 B — 620 C = Ad Cant. VII ; 620D — 621C = id. paraphrasé ; 625 BC = Ad Cant. VI. Rien d'étonnant que Calécas ait employé deux traités que D. Cydonès avait aussi rendus en grec. Pour la *Summa contra Gentiles*, on possède au surplus des copies de cette traduction de la main de Calécas (2). Un examen minutieux révélerait probablement d'autres emprunts : on n'a signalé ici que les plus caractérisés.

Les deux petits traités manuscrits sur la circoncision découvrent un autre champ des lectures de Calécas, car ici encore il traduit inlassablement. Dans le sermon (3), sans parler de la dépendance doctrinale continue par rapport à la littérature doctrinale scolastique, on relève, entre autres, des attaches nettes avec le *Commentaire* de saint Thomas *sur les Sentences*, IV, I, II, I, 3 (4). La lettre (5) traduit bien davantage encore : d'un bout à l'autre, on ne rencontre que des extraits du même livre, IV, *Dist.* I *qu.* I et II et *Dist.* II, II, 3 coupés par d'autres extraits, notamment de *Summa Theolog.* I, *qu.* I, *art.* X (6) et III, *qu.* LXX, *art.* IV (7).

Les plagiats de Calécas ne sont pas toujours aussi évidents : ainsi le *De essentia et operatione*, dans la petite place qu'il laisse à l'argumentation philosophique, est beaucoup plus réservé ; l'*Adversus Graecos* paraît aussi plus personnel, excepté pour telles parties, v. g., sur le purgatoire (8), où les sources se trahissent aisément. Nous ne parlons pas, bien entendu, du vocabulaire et des axiomes courants de la scolastique

(1) *P. G.* CLII, 602 A ; cf. *ibid.*, XLIX, 380.

(2) G. Mercati, *Notizie...* 89, 90. Calécas eut, au moins une fois, l'occasion d'exécuter bénévolement une copie d'un ouvrage que nous ignorons pour Démétrius, comme en fait foi une lettre de celui-ci au dominicain (Boissonade, *Anecdota nova*, 263). Le R. P. Loenertz qui publiera bientôt la correspondance de ce dernier m'a aimablement indiqué que sa réponse se trouve dans le *Vat. gr.* 1879, 93 r-v. Incipit : Ἐγὼ τί τε ἄλλα τῇ συμπεσούσῃ μοι νόσῳ...

(3) *Vat. gr.* 1093, 101 r-107 r.

(4) *Ibid.*, 103 r.

(5) *Vat. gr.* 1107, 343 r-348 v.

(6) *Ibid.*, 357 v.

(7) *Ibid.*, 350 r.

(8) *P. G.* CLII, 228 et suiv., utilisent *Ad Cantorem*, IX et IV *Contra Gentiles*, XCI.

dispersés dans les écrits du dominicain. Cet usage est naturel et ne saurait, de soi, faire conclure à aucune servilité.

En poussant la précédente enquête, on multiplierait les cas vérifiant les constatations relevées ici. Mais c'est là une matière à laquelle il n'est guère opportun de se consacrer qu'occasionnellement. Ce qui a été présenté suffit pour apprécier la documentation positive occidentale de Calécas.

III. Calécas et la méthode scolastique

On a vu de quelle manière Calécas dissimule ses emprunts littéraux à la scolastique latine. Il essaie de même d'être aussi discret dans l'adoption de ses méthodes. Il proteste ne vouloir s'inspirer que des Pères (1) et éliminer autant que possible toute espèce de syllogisme (2). Et, somme toute, son œuvre ne dément pas entièrement cette prise de position.

1. Ce n'est d'ailleurs pas manque de confiance. Il y est contraint par la considération de son adversaire « incapable de saisir de ce qui est obtenu par des raisonnements » (3). Nous reconnaissons là ces opposants dont Nil Cabasilas fut le porte-parole contre saint Thomas d'Aquin, défendu à son tour par D. Cydonès (4). Leurs raisons sont toujours les mêmes : l'emploi de l'argumentation rationnelle, du syllogisme, en particulier, rend vaine la foi chrétienne, en prétendant l'appuyer sur des moyens humains de persuasion ; on doit plutôt s'en tenir à la « simplicité des pêcheurs » (comme l'étaient les apôtres) que vouloir tout traiter « aristotéliquement » (5). Les hérétiques, au surplus, se sont toujours perdus par cette méthode (6) etc... La défense est facile et il n'y a pas lieu d'en détailler les chefs relevés par Calécas : invocation des droits de la raison, exemple des Pères, voire des antagonistes eux-mêmes (7). En somme, l'usage, à propos ou non, de la sagesse humaine, détermine la qualité bonne ou mauvaise de son application à la théologie : tout est là (8). Il n'est donc que de fixer les normes de

(1) *De Principiis*, *P. G.* CLII, 661 A.
(2) *Adv. Graecos*, *P. G.* CLII, 184 B, 186 D.
(3) *De Processione Spiritus Sancti*, *P. G.* CLIV, 869 CD.
(4) M. Rackl, *Die ungedruckte Verteidigungsschrift des D. Kydones für Th. von Aquin gegen N. Cabasilas*, in *Divus Thomas*, VII, 1920.
(5) *P. G.* CLII, 184 D, 220 B : cf. ἁλιευτικῶς καὶ οὐχ ἀριστοτελικῶς de Nil dans Rackl, *l. l.*, 313.
(6) *P. G.* CLII, 221 AB.
(7) *Ibid.* 185 et suiv., 220 et suiv.
(8) *Ibid*, 185 C et 221 C.

cet usage, ce que fait, tantôt occasionnellement, tantôt ex professo, notre auteur.

En tout état de cause, note-t-il à plusieurs reprises, l'état de possession de la raison est imprescriptible dans son domaine : aussi est-il insensé d'en appeler, comme les Palamites, à la distinction de Dieu en trois Personnes pour appuyer leur théorie, car le moins clair n'est jamais fondé à régenter le plus clair. Aussi « est-il vrai de dire qu'il n'y aurait pas Trinité de Personnes... s'il devait s'ensuivre nécessairement la composition de Dieu, première cause » (1).

Il serait d'autre part aussi erroné de réclamer de la raison de prouver l'objet de la foi. Celui-ci étant donné, elle en montre la haute harmonie, mais elle est incapable de se le constituer (2). Elle l'illustre par des « preuves externes » et joue le rôle auxiliaire de « servante », selon le mot de saint Jean Damascène (3). Ses principes étant d'un ordre inférieur à celui de la foi, on n'en tirera donc jamais, par voie de déduction, des conclusions ressortissant à ce dernier : qu'elle se contente d'apporter « une consolation » à l'impuissance de l'esprit (4).

Est-ce à dire que la théologie n'est pas tributaire du raisonnement ? Calécas ne le pense pas. Dans un opuscule inédit sur la simplicité divine, il distingue deux sortes de raisonnements théologiques dont la conclusion mérite justement le titre de théologique : celui dont les prémisses sont naturelles — nous voilà en théodicée, — celui où elles sont empruntées aux données de la foi. On a, d'un côté, une conclusion « théologique apodictique », de l'autre une conclusion « théologique découlant de la révélation » (5). L'*Adversus Graecos* poursuit l'analyse du deuxième type, le seul proprement en cause dans la controverse des méthodes. Il distingue une conclusion obtenue à partir de deux propositions de foi que la raison compose selon les lois du syllogisme, et celle

---

(1) *De Processione Sp. S.*, *P. G.* CLIV, 885-888, cf. aussi *Vat. gr.* 1879, fol. 41-44, un opuscule en forme de lettre qui reprend la critique du raisonnement palamite (appelé par eux l'« os » = ὀστεῦν, κοκαλον, à cause de sa solidité) : ἀλλ' ἐπὶ τὸ ἄρρητον τῆς θεότητος καταφεύγοντας καὶ διὰ τῶν παντάπασιν ἀπορρήτων πειρωμένους τῶν περὶ θεοῦ γνωριμωτάτων ἐννοιῶν τοὺς ἀνθρώπους ἐκκρούειν καὶ τῶν οὕτω φανερῶς ἀτόπων ἐντεῦθεν ἀπολογίας ἑαυτοῖς μηχανᾶσθαι.
Notons pourtant que l'authenticité de cette pièce n'est pas absolument sûre : elle n'est pas de la même écriture que le dossier de lettres autographes de Calécas dans lequel on la rencontre.

(2) *P. G.* CLII, 221 C et 621 C.

(3) *Ibid.*, 221 C.

(4) *P. G.* CLII 40 B, CLIV, 878.

(5) *Vat. gr.* 1092, fol. 111 r-116 v. Incipit : Ἐπειδὴ πᾶσα διδασκαλία... fol. 111 r : τὰ ἐκ τῶν τῆς θεολογίας ἀρχῶν συμπεραινόμενα θεολογικὰ τὴν ἐπωνυμίαν ἔχει· καὶ τὰ μὲν ἐξ ἀποκαλύψεως, τὰ δὲ ἀποδεικτικὰ, οἰκείως δηλονότι τῷ γένει τῶν οἰκείων ἀρχῶν.

résultant de la combinaison d'une majeure scripturaire avec une mineure philosophique. La première, note-t-il, est strictement théologique et doit être considérée comme une conclusion de l'Ecriture. Autrement dit, elle appartient à la foi (1). Notre dominicain en donne un exemple, à propos de la Procession du Saint-Esprit *a Filio* (2). Il n'y a là, de fait, qu'une élucidation élémentaire de deux données révélées pour en laisser découler quasi naturellement une troisième y contenue implicitement. Le tout est de limiter l'affirmation de Calécas au cas où le travail rationnel est purement un facteur conditionnel, et de supposer bien comprises les formules scripturaires : ce qui n'est pas le fait, par exemple, du raisonnement qu'il présente ailleurs : l'Esprit est dit Esprit de vérité. Or, le Fils est Vérité. Donc... (3).

Si seule la majeure est révélée, que se passe-t-il ? Calécas n'appelle plus ici la conséquence une conclusion théologique mais simplement une conclusion vraie (4). Position qui, ici encore, ne laisse pas d'être raisonnable, pourvu qu'on se tienne aux données les plus communes de la philosophie naturelle. En effet, les dogmes les plus mystérieux présentent, d'une part, une certaine marge d'intelligibilité (5), et, de l'autre la raison peut, au nom de la loi métaphysique de l'analogie, s'y exercer : un ordre de vérité ne pouvant en contredire un autre, la conclusion tirée de ce jeu combiné de la foi et du raisonnement sera considérée comme vraie (6).

Pour son compte, Manuel regarde l'assertion de la Procession à *Filio* comme conséquence nécessaire des formules explicites de l'Ecriture (7) : autrement dit, la nier serait nécessairement contredire des points formellement révélés. Il dit ailleurs quelque chose d'analogue, à

---

(1) *P. G.* CLII, 186. En voici le texte original d'après la copie de Scholarios du *Vat. gr.* 1112, fol. 118 v : οὐ τοίνυν καθόλου τὸ ἀποδεικνύναι κακὸν ὅλλὰ τὸ μὴ πρὸς τὸ προκείμενον οἰκείαις ταῖς ἀρχαῖς χρῆσθαι καὶ τὸ οἴεσθαι τὴν πίστιν φυσικαῖς ἀποδείκνυσθαι· ὡς ὁ μὲ χρώμενος μὲν περὶ τὸ ζητούμενον ἑκάστοτε τῶν περὶ θεοῦ προβλημάτων ταῖς κοιναῖς τῆς πίστεως ἀρχαῖς καὶ ταῖς ὁμολογουμέναις ἀποφάσεσι τῶν ἁγίων, ὧν ὑποκειμένων, οὐδενὸς τῶν κειμένων ἀναιρουμένου, σύμφωνα συμπεραίνει ὡς τοῖς παλαίοις πατράσι περὶ τοῦ ὁμοουσίου διαλεχθείσιν ἐγένετο καὶ πολλῶν ζητηθέντων περὶ τὴν πίστιν ἑτέρων οὐδὲ ἧττον κακεῖνο συμπέρασμα, τῆς ψυχῆς ὑπόστασιν τῶν ἐκεῖθεν λόγων ἰσχυμένων καὶ ταῖς αἰτίαις οἰκείων ἀρχῶν πρόκειται ὁμολογητέον καὶ θεολογικὸν κακεῖνο κλητέον καὶ τῶν ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως εἶναι ὥσπερ γεωμετρικὰ τὰ ταῖς ὁρχαῖς γεωμετρικαῖς ἑπόμενα συμπεράσματα· εἰ δὴ μή, πολλὰ τῶν ὁμολογουμένων τῇ πίστει ἃ διαρρήδην οὐ γέγραπται ἀναιρήσει.

(2) *P. G.* CLII, 186.

(3) *Ibid.* 195 B.

(4) *Ibid.*, 186 BC.

(5) *Ibid.*, 184 C ; cf. aussi *Lettre à Bryennios*, Mercati : *Notizie*, 459, *l. l.* 38-39.

(6) *P. G. ibid.*, 186.

(7) *Ibid.*, 195 B.

propos de la simplicité divine dans l'opinion des Pères (1). Ce travail de la raison, écrit-il, est d'ailleurs garanti par la soumission à l'Église (2).

A travers cette justification de la technique théologique occidentale transparaît celle que les scolastiques se donnaient à eux-mêmes. Aussi bien n'est-il pas question d'en prouver l'originalité, mais de montrer la vraie formation de Calécas, en dépit de ses conditions d'exercice.

2. Il nous reste à montrer brièvement celles-ci. Dans le *De Principiis*, la construction rationnelle est représentée par une esquisse de théodicée et par une partie du chapitre sur la Trinité et l'Incarnation. Mais elle est noyée le plus souvent dans un flot de citations patristiques qui la feraient négliger du lecteur peu averti (3). Ce qui marque tout l'ouvrage au coin de l'influence occidentale, c'est le souci d'organiser et de grouper logiquement le matériel théologique positif d'après un canevas systématique. Dans le *De Processione Spiritus Sancti*, même impression : après un premier chapitre où l'auteur subtilise, en logicien impitoyable, sur les conséquences absurdes d'une distinction réelle admise en Dieu entre la nature et les hypostases par des Palamites, il continue en interpolant à tout moment ses rappels philosophiques de nombreux passages des Pères (4) : ce qui ne va pas sans nuire au déroulement de l'exposé ni le rendre un peu pénible.

Le *De essentia et operatione* dont le sujet se prêtait à un exposé ordonné de la question de la simplicité divine doit de même aux Pères le meilleur de sa substance. De ses maîtres d'Occident, Calécas retient sans doute une claire notion des distinctions (5), une conception ferme de l'actualité souveraine de Dieu (6), une enfilade d'arguments pour prouver sa toute simplicité (7), un commentaire très aristotélicien de textes du pseudo-Denys et de Maxime (8), une explication thomiste de la θεαρχία de Denys (9). Mais ce n'est là que la moindre partie de cet ouvrage ordonné et intéressant au demeurant, auquel il manque un

(1) *Vat. gr.* 486, préface inédite au *de essentia et operatione*, fol. 111 r.
(2) *P. G. l. l.*, 222 C.
(3) *P. G.* CLII, 433 et suiv., 473 et suiv., 609 et suiv.
(4) *Ibid.*, CLIV. Pour le formulaire de l'école, lire 873 AB, 877-886 : presque tout le chapitre.
(5) *Ibid.*, 339 C, 353 AB.
(6) 340 AC.
(7) 352 et suiv.
(8) 393 et suiv. Comparer St. Thomas : *Comment. de Divin Nomin.*, XI, 4.
(9) 400 B = ἔπεται ταύτην τὴν θεαρχίαν συγχρόνον εἶναι ἡμῖν καὶ διὰ τοῦτο κτιστὴν καὶ ἕξιν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ ...ἀργὴν ποιητικὴν οὖσαν προσεχῶς... κυρίως δὲ εἰδικὴν.

chapitre synthétique traitant sous l'angle philosophique tous les aspects du problème. Manuel s'est essayé dans un opuscule inédit de forme un peu scolaire à étudier la simplicité divine par les seules voies de la philosophie. Il y décrit l'universelle composition, de la matière aux créatures spirituelles, pour arriver à la conclusion qu'aucune des conditions de ces êtres ne se vérifiant en Dieu, il est parfaitement simple. Ce traité, qu'une allusion révèle d'intention antipalamite, constitue une sorte de complément philosophique au *De essentia et operatione* (1).

Dans *l'Adversus Graecos*, nous trouvons enfin la systématisation, ailleurs si dissimulée. Après deux livres touffus, riches de longueurs et de répétitions (2) autant que de substance, que la littéralité de la traduction et la disposition de l'édition font de parcours laborieux, la troisième partie forme une tentative très nette de construction rationnelle. Dans le plan de l'auteur, elle doit être consacrée à la réfutation des objections (3), mais elle n'apporte pas moins une documentation positive. Contre Photius qui fait de la « Production du Saint-Esprit, une propriété personnelle du Père, il montre successivement que ni l'innéité, ni la « Production », ni la causalité, ni la Paternité et la « Production » réunies ne sauraient être le constitutif formel de la personne du Père et qu'on doit, en conséquence, retenir la seule paternité (4). Il est remarquable que, tout en utilisant un vocabulaire philosophique très technique Calécas s'ingénie à retenir le schéma grec des Processions exprimé dans la formule *per Filium*. En voici un exemple : *in singulis enim propria sui ipsius, et substantialis et constans et substantiva species, secundum quam subsistit prima, et sine medio, eius operatio est, per quam praecogitatam alia quoque operatur... humanus animus cum per intelligentiam prima sibi et immediata sit actio, per hanc praecogitatam etiam sequentem operationem, velle scilicet perficit* » (5). Comme on le notera. Manuel n'appuie pas seulement ici sur l'antériorité de la connaissance par rapport au vouloir, mais sur l'articulation métaphysique de l'une à l'autre.

Suit une énumération raisonnée des notions divines, complémentaire du paragraphe précédent (6). Le reste du livre est, en majeure partie,

(1) *Vat. gr.* 1092, 111 r et suiv. Aluusion au Palamisme au fol. 116 v.
(2) Dont l'auteur s'accuse lui-même, *l. l.* 184 B.
(3) *Ibid.*, 16 CD.
(4) *Ibid.*, 129-134 C.
(5) *Ibid.*, 132 BC. Calécas a de même partout conservé le terminologie trinitaire des byzantins : προβολή, αἰτία, αἰτιατόν, preuve évidente d'un souci d'adaptation, qui, étant donnée sa formation occidentale, devait demander une attention constante.
(6) *Ibid.*, 134-136.

une élucidation du principe : « *in Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio* ». Toutes les solutions d'objections s'en inspirent, de même que les exégèses de textes.

La lecture de ce 3e livre suffirait, à la rigueur, à nous donner les vraies dimensions de la scolastique de Calécas : on y retrouve notamment assimilés tous les axiomes qui commandent les traités occidentaux du « *De Trinitate* ». Il n'y manque pas même une certaine raideur qui est un des dangers inhérents à la méthode et en souligne la relativité. Sans doute, l'auteur ne se leurre-t-il pas sur la vraie portée de la raison, mais il pousse ses déductions aussi loin qu'il le peut (1). Les mêmes remarques valent d'une interprétation du *per Filium* qui devait lui plaire, car il l'a reprise plusieurs fois (2) ; Scholarios l'a passée dans sa copie délibérément, à ce qu'il semble, à cause de sa faiblesse logique. On pourrait résumer de la façon suivante les expressions de Manuel : si deux causes réellement différentes, l'une principale, l'autre instrumentale peuvent coopérer à un même effet à la manière d'une seule cause, a fortiori, le Père et le Fils parfaitement un dans la Déité peuvent par une seule et unique procession être le principe unique de la troisième personne identique à eux en nature. Ce n'est pas sans torturer l'image adoptée que Calécas arrive à ses fins. Et le jeu est après tout un peu puéril. Mais il est assez caractéristique d'une mentalité pour qu'on le signale.

L'œuvre tant imprimée qu'inédite de notre dominicain, à considérer l'espace qu'y occupent les lieux communs de la théologie traditionnelle, est essentiellement positive. Par cet aspect, elle reste byzantine. Si, au contraire, on s'efforce d'y découvrir le coefficient personnel, la tentative de classement des éléments, il faut reconnaître qu'elle est assez profondément touchée par la méthode scolastique (3). Le trop grand nombre de traductions, rencontrées ici ou là, suggèrerait une instruction superficielle, mais d'autres développements trahissent un disciple sérieux, capable d'assimilation et font conjecturer que ses études de saint Tho-

(1) *Ibid.*, 130 D-131 B, 132 BC.

(2) *Ibid.*, 45. 157 BD ; CLIV, 925 CD ; opuscule inédit cité, *Vat. gr.* 1879, 122 v. On trouvera des termes analogues dans la lettre de M. Chrysoverghès à Caloïdas, cf. *Vat. gr.* 579, 290. Pour la copie de Scholarios, voir *Vat. gr.* 1112, fol. 21 v : il passe de CLII, 45 A5 à 45 D2.

(3) On pourrait opportunément noter à ce propos que les sermons de Calécas portent le cachet d'une éducation très scolastique, sensible dans la minutie des divisions et dans les digressions d'ordre philosophique. Cf. v. g. *sermon sur les vertus théologales, Vat. gr.* 1093, 33-35.

mas ont été relativement étendues. Il le connaissait, en tout cas, mieux que les Pères latins. L'originalité n'est le destin que de rares théologiens et il serait ridicule de vouloir dresser un piédestal à notre dominicain grec. Il est sûr pourtant que son souci permanent d'associer et de composer les deux cultures rivales confère à son œuvre, outre la noblesse d'une inspiration apostolique, une certaine ampleur doctrinale qui a son prix.

J. GOUILLARD.

LE GRAND DOMESTICAT A BYZANCE

Nous avons assez peu de renseignements sur les Grands Domestiques et la sigillographie ne nous donne, semble-t-il, que 5 sceaux de ces grands dignitaires (1). Le nombre des personnages, ayant porté le titre de Grand Domestique ne s'élève, semble-t-il, qu'à 22, ou plus exactement, 23, en tenant compte d'un Μέγας Δομέστικος, signalé sans autre indication par M. Hanton (2). Le Grand Domestique était l'un des plus hauts dignitaires de l'empire byzantin et les personnages, qui portèrent ce titre, jouèrent presque toujours un rôle important dans l'histoire byzantine. Le Grand Domestique était le généralissime des armées impériales.

A quelle époque le Grand Domesticat apparaît-il et quels en furent les titulaires ? Quelle est l'origine de cette charge ? Quelle est sa nature ? Telles sont les questions que je voudrais rapidement examiner ici.

Le premier personnage qui apparaisse titré Grand Domestique, chez les historiens byzantins, est CONSTANTIN, frère de Michel IV le Paphlagonien (1034-1041). Cédrène l'appelle δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς ἀνατολῆς ou encore δομέστικος τῶν σχολῶν, ou enfin μέγας δομέστικος (3). Mais ce renseignement est vraisemblablement inexact et Cédrène emploie, en parlant de Constantin, la terminologie en usage à son époque (début du XIIe s.). Le premier Grand Domestique officiel, pourrait-on dire, que nous connaissions, est Jean Comnène, frère d'Isaac Ier Comnène. Lorsque celui-ci, en effet, fut proclamé empereur, en 1057, il titra son frère Jean Comnène curopalate et le nomma, dit Nicéphore Bryenne, ἄρχοντα τῶν τῆς δύσεως στρατευμάτων ὃν πάλαι δομέστικον τῶν σχολῶν ἐκάλουν, νυνὶ δὲ μέγαν καλοῦσι δομέστικον (4).

Ainsi, d'après ce texte, la charge du Grand Domestique aurait été officiellement créée, à cette époque. Cédrène (5) et Zonaras (6) confirment la nomination de JEAN COMNÈNE comme Grand Domestique et le

(1) G. SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'empire byzantin*. p. 639-644, sceaux de la famille des Comnènes, n° 2, 5, 15, 16, 25.
(2) HANTON, *Lexique explicatif du Recueil des Inscriptions Grecques Chrétiennes d'Asie-Mineure*. Byzantion, IV, 1929, sous le n° 862 du futur fascicule du Recueil.
(3) CEDR. *Bonn*, 515, 516, 519, 530, 535.
(4) N. BRYEN., 19-20, Bonn.
(5) CEDR, II, 642.
(6) ZONAR. III, 66, Bonn.

fait semble établi par l'existence de deux sceaux (1), dont l'un est d'un Jean Comnène, protosévaste et Grand Domestique et l'autre de Jean, sévaste et Grand Domestique. Il est probable que ces deux sceaux sont de Jean Comnène, d'abord, europalate et, plus tard, sévaste et protosévaste. Jean Comnène a pu inscrire sur son sceau le titre de Grand Domestique, que l'usage lui permettait de porter. Le nom de Jean Comnène a été porté par d'autres personnages, mais il ne semble pas y avoir eu d'autre Jean Comnène, titré Grand Domestique.

Vers la fin du XIe s., en 1078, si l'on en croit Anne Comnène, ALEXIS Ier COMNÈNE (1081-1118) aurait été titré Grand Domestique. Anne Comnène appelle, en effet, son père δομέστικος τῶν σχολῶν (2) ou encore μέγας δομέστικος τῶν δυτικῶν τε καὶ ἀνατολικῶν στρατευμάτων (3). Le fait semblerait confirmé par un sceau d'Alexis Comène, sévaste et Grand Domestique (4). En fait, comme le remarque très justement E. Stein (5), c'est là un lapsus calami ou plutôt un lapsus memoriae d'Anne Comnène. Alexis Ier n'était alors que Grand Domestique d'Occident (6) ; il ne fut pas, d'ailleurs, Grand Domestique d'Orient et d'Occident.

La charge de Grand Domestique est alors occupée par GRÉGOIRE PAKOURIANOS, d'origine géorgienne (7). Alexis Ier Comnène avait promis à Pakourianos de le nommer « εἰς τὴν τοῦ δομεστίκου ἀξίαν » (8). Il tint parole et Pakourianos est désigné comme δομέστικος τῆς ἑσπέρας (9) et ordinairement comme μέγας δομέστικος (10) ou encore comme μέγας δομέστικος τῆς δύσεως (11). Pakourianos fut tué à l'ennemi vers 1086 (12). Il eut pour successeur dans la charge de Grand Domestique Adrien Comnène, frère d'Alexis Ier Comnène, dont Schlumberger a publié un sceau (13). Anne Comnène appelle Adrien Comnène μέγας δομέστικος τῆς δύσεως (14) ou simplement μέγας δομέστικος (15). Lors-

(1) SCHLUMBERGER, *Sigill.* p. 642, n° 15 et 16.
(2) A. COMN., *Bonn*, I, 25, 32, 46. Elle l'appelle aussi : μέγας δομέστικος τῶν σχολῶν, I, 31, 43, 44.
(3) A. COMN., I, 335.
(4) SCHLUMB., *Sigill.*, p. 640, n° 5 et V. LAURENT. *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine.* Hellènika, 5, 1932, 173, n° 327.
(5) E. STEIN. *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs — und Wirtschaftsgeschichte. Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.* II. 1923-1925. p. 51 n. 2.
(6) ATTAL, 250 ; 299 Bonn ; BRYEN. 130 ; A. COMN. I. 85.
(7) V. LAURENT. *Les bulles métriques...* Hellènika. 6. 1934. 63. n° 364.
(8) AN. COMN. 1, 96.
(9) *Id*, I, 324.
(10) *Id*, I, 209. 232, 239. 243.
(11) DOELGER. *Regesten II*, n° 1072 (de 1081) et n° 1092 (de 1083).
(12) AN COMN., I, 325.
(13) SCHLUMB. *Sigill.* p. 639. n° 2.
(14) AN. COMN., I, 332.
(15) *Id*, I, 398, 448, 449, 451.

que, vers 1097, Bohémond sollicita de la part d'Alexis Ier Comnène qui, d'ailleurs, refusa, le domesticat d'Orient (1), il s'agissait vraisemblement, non pas de la charge de Grand Domestique, tenue probablement encore par Adrien Comnène, mais d'un commandement militaire important.

JEAN AXOUCH, d'origine turque, qui vécut à la cour d'Alexis Ier Comnène, s'était ménagé l'amitié de Jean II Comnène. Celui-ci le nomma Grand Domestique, au moment où il monta sur le trône, en 1118 (2). Jean Axouch était encore Grand Domestique sous Manuel Ier Comnène, car, en 1148, lors de l'expédition contre Roger II de Sicile, il est généralissime des troupes de terre (3). Vers 1150, Jean Axouch est à la tête d'une expédition en Italie et porte le titre de « Domestique d'Orient et d'Occident » (4).

JEAN COMNÈNE VATATZÈS, fils de Théodore Vatatzès, qui avait épousé l'une des sœurs de Manuel Ier Comnène, fut vraisemblablement nommé Grand Domestique vers la fin du règne de Manuel Ier Comnène, car, entre 1177 et 1180, il commande les armées byzantines à la tête desquelles il essaie d'arrêter, non sans succès, les progrès des Arabes (5).

BASILE VATATZÈS, de famille obscure marié à la nièce d'Isaac II Ange (1185-1195 et 1203-1204), d'abord δομέστικος τῆς ἀνατολῆς et duc des Thracésiens (6), était μέγας δομέστικος τῆς δύσεως lorsqu'il refusa de s'associer à la révolte de son beau-frère Constantin Ange contre Isaac II Ange (7). Plus tard, Basile Vatatzès prend part à une expédition contre les Scythes avec ALEXIS GUIDO, δομέστικος τῆς δύσεως (8), mais qui était alors commandant τῶν ἑῴων ταγμάτων, tandis que Basile Vatatzès était lui-même commandant τῶν ἑσπερίων ταγμάτων (9). Or, Alexis Guido est qualifié par Eustathe de Thessalonique de ὁ τῶν ἀνατολικῶν μέγας δομέστικος (10).

Tels sont les 8 Grands Domestiques du XIe et du XIIe s., à l'époque des Comnènes et des Anges, que nous connaissions. Sous les empereurs de Nicée, nous trouvons six Grands Domestiques.

ANDRONIC TARCHANIOTE, qui avait épousé la fille du despote

(1) *Id*, II, 65, τὸ δομεστίκατον τῆς ἀνατολῆς.
(2) Nic. Acom. 14.
(3) *Id*, 65 sq., 103.
(4) Cinnamos 102-103. Cf. E. Stein, *op. laud.* 51, n. 3.
(5) Nic. Acom. 251 sq.
(6) Nic. Acom. 522-523.
(7) *Id*, 571.
(8) *Id*, 526.
(9) *Id*, 587-588.
(10) Eustathe, *De Thessalonica capta*, 430.

Alexis Paléologue et d'Irène, fille aînée d'Alexis III Ange, aurait été créé Grand Domestique par Théodore Ier Lascaris (1204-1222), d'après Grégoras (1) ou par Jean III Vatatzès (1222-1254), d'après Acropolite, vers 1246. Acropolite signale ses actions d'éclat dans diverses expéditions (2).

NICÉPHORE TARCHANIOTE, qui avait épousé la fille du Grand Domestique précédent, dirigeait, peu après la mort de son beau-père, en 1247, une expédition, comme « faisant fonction de Grand Domestique » (3). Dans la suite, il fut créé Grand Domestique (4).

GEORGES MUZALON, de famille obscure, grand favori de Théodore II Lascaris (1254-1258), fut nommé Grand Domestique, dès le début du règne de celui-ci. C'est en cette qualité, en effet, qu'il conseille, en 1255, à Théodore II Lascaris d'entrer en campagne contre les Bulgares (5). Muzalon ne prit pas part, du reste, à la campagne contre les Bulgares et exerça la régence (6). A la fin de cette campagne, probablement vers 1356, Théodore II Lascaris nomma successivement Georges Muzalon protosévaste, protovestiaire et stratopédarque (38).

ANDRONIC MUZALON, frère de Georges Muzalon, fut nommé Grand Domestique, lors de la nomination de son frère comme protovestiaire (8). Il mourut assassiné, ainsi que ses frères (9).

JEAN PALÉOLOGUE fut nommé par son frère, le futur Michel VIII Paléologue, alors tuteur du jeune empereur Jean IV Lascaris (1258-1259, Grand Domestique (10) et il commande comme tel une expédition dans le Péloponèse (11). Associé au trône, Michel VIII Paléologue en profita pour élever les membres de sa famille aux plus hautes dignités. Il créa son frère Jean, d'abord sébastrocrator et peu après despote (12).

La charge du Grand Domestique devenant ainsi vacante fut donnée à ALEXIS STRATEGOPOULOS, de l'illustre famille des Mélissène (13). Il avait accompagné Jean Paléologue dans sa campagne dans le Péloponèse (14). Il ne fut pas, d'ailleurs, longtemps Grand Domestique.

(1) N. Gregoras I, 69.
(2) Acrop. 71, 90.
(3) *Id*, 96. οἷον τὰ τοῦ μεγάλου δομεστίκου διεκπληροῦντα.
(4) Pachym. I, 34.
(5) Acrop. 116.
(6) *Id*, 126.
(7) *Id*, 131.
(8) *Id*, 131.
(9) *Id*, 166; Gregoras I, 66.
(10) Pachym. I, 81.
(11) *Id*, I, 83.
(12) *Id*, I, 107-108 et Greg. I, 72, 79.
(13) Acropol. 171; Greg. I, 72.
(14) Pachym. I, 83.

Il fut titré assez rapidement César (1). Il était déjà César lorsqu'il reprit Byzance sur les Croisés, en 1261 (2).

La charge de Grand Domestique fut alors attribuée à ALEXIS PHILÈ, qui prit part à la campagne du Péloponèse. Il fut fait prisonnier et mourut en captivité (3). C'est le premier des huit Grands Domestiques que nous connaissions de l'époque des Paléologues.

MICHEL TARCHANIOTE, fils de Marthe ou Marie Paléologue, sœur de Michel VIII Paléologue, fut nommé Grand Domestique par son oncle Michel VIII (4), au grand mécontentement de son frère, Andronic Tarchianote, resté Grand Connétable (5). Michel Tarchianote commandait les troupes byzantines à la bataille de Belgrade, et c'est probablement à la suite de cette victoire que Michel Tarchianote fut nommé protovestiaire (6).

GUILLAUME DE VILLEHARDOUIN, prince d'Achaïe, battu et fait prisonnier vers 1259, fut transféré à Byzance, deux ans après la prise de la capitale par les Byzantins, soit en 1263. Il dut se reconnaître vassal de Michel VIII Paléologue et accepter en signe officiel de ce vasselage « un office, la dignité de Grand Domestique » (7). Remis en liberté, Guillaume de Villehardouin rentra dans ses états, « prince d'Achaïe et Grand Domestique de Romanie » (8). La Chronique du Morée prétend que Guillaume de Villehardouin refusa de reconnaître la suzeraineté de Michel VIII et ne fait pas d'allusion à l'octroi de la dignité de Grand Domestique (9). Il est vraisemblable que Guillaume de Villehardouin était Grand Domestique honoris causa, la charge de Grand Domestique étant alors probablement tenue par Alexis Philè.

JEAN SENAKHERIM est chargé, comme Grand Domestique, en 1296, de prendre les dispositions nécessaires pour empêcher les Vénitiens de débarquer (10).

ALEXIS RAOUL, gendre du despote d'Epire, Michel Ange Comnène, est envoyé, en 1303, comme Grand Domestique, par Andronic II Paléologue pour retenir les Alains au service de l'empire ; mais il est tué par les mutins (11).

---

(1) *Id*, I, 185 ; Greg. I, 79.
(2) Pachym. I, 173 ; Greg. I, 89.
(3) Pachym. I, 206-208.
(4) *Id*, I, 33.
(5) *Id*, I. 322.
(6) *Id*, I, 512.
(7) *Id*, I, 88.
(8) *Id*, *id*.
(9) livre II.
(10) Pachym. II, 237.
(11) *Id*, II, 319-321. Sur Alexis Raoul, que nous connaissons assez mal, cf. Byzantion IX, 1934, 304-305.

JEAN CANTACUZÈNE, d'abord Grand Papias (1), était déjà Grand Domestique sous Andronic II Paléologue, si l'on en croit Codin (2), ou bien il aurait été promu peu avant le triomphe définitif d'Andronic II Paléologue, au dire de Grégoras (3). Jean Cantacuzène resta Grand Domestique jusqu'à sa proclamation comme empereur (4).

MICHEL ATZUMÈS, Grand Domestique, nous est connu seulement par 8 poésies de Manuel Philè (5), et par 12 lettres que lui adresse Michel Gabras (6). D'après la suscription de trois d'entre elles, Michel Atzumès était Domestique des thèmes d'Orient (7), renseignement que confirment les poésies de Manuel Philè (8). L'histoire ne semble pas, du reste, avoir gardé trace des actions de Michel Atzumès.

Enfin, sous Constantin XI Dragasès (1448-1453), la charge de Grand Domestique semble avoir été tenue par un CANTACUZÈNE, dont nous ignorons le prénom. Lorsque l'empereur songe à épouser la veuve d'Amurat II, Marie, fille de Georges Brankovitch, despote de Serbie, le Grand Domestique, et avec lui, Jean Cantacuzène, s'oppose à ce mariage (9). Luc Notaras dit à son gendre Cantacuzène. « Où est mon beau-père, ton père, le Grand Domestique? » (10) Tels sont les huit personnages, ayant été titrés Grand Domestique sous les Paléologues. — Quant au sceau, publié par Schlumberger (11) et attribué par lui à Michel VIII Paléologue, Grand Domestique, il demande à être examiné de nouveau. Ainsi que l'a fort bien fait remarquer le R. P. V. Laurent (12), il est certain que Michel VIII Paléologue n'a jamais été Grand Domestique, malgré l'affirmation de Schlumberger, mais seulement Grand Connétable et Grand Duc (13).

Quelle est l'origine du titre de Grand Domestique ? L'appellation de Μέγας Δομέστικος n'est pas nouvelle. Elle servait à désigner, parfois les plus élevés, comme le Domestique des Scholes et le Domestique des Excubites (14). Dans ce cas, l'épithète de μέγας n'a aucune signification

(1) Greg. I, 301.
(2) Codin, De o. 7-8.
(3) Greg. I, 351, 419.
(4) Cantac. I. 19, (passim).
(5) M. Philae carmina ed. E. Miller. I. p. 86, 104, 115, 130, 227, 251, 437; II, 259.
(6) Cod. Marc. gr. 446.
(7) Let. 75, 116 et 133 : Τῷ δομεστίκῳ τῶν ἀνατολικῶν θεμάτων.
(8) I, 104 : Πρὸς τὸν δομέστικον τῶν ἀνατολικῶν θεμάτων τὸν Ἀτζυμήν ; I, 437 : Τῷ τῶν θεμάτων τῆς ἑῴ δομεστίκῳ.
(9) Phrantzes, 221, Bonn.
(10) Ducas, 305.
(11) Schlumb. Sigill. p. 644, n° 25.
(12) Hellènika, 4, 1931, 227.
(13) Pachym, I, 21, 68, Bonn.
(14) Const. Porphyr. De Cer. I, 64, 287; — I, 73, 367, Bonn.

« officielle » et servait seulement à distinguer les chefs les plus élevés dans la hiérarchie militaire des chefs de rang inférieur. Le texte de Nicéphore Bryenne est clair : Le Grand Domestique était appelé autrefois le Domestique des Scholes et Codin (1) déclare que le Grand Domestique avait à peu près les mêmes attributions qu'autrefois le Domestique des Scholes.

Les deux grands chefs d'armée, à Byzance, étaient, nous le savons, le stratège des Anatoliques, ὁ στρατηγὸς τῶν Ἀνατολικῶν et le Domestique des Scholes d'Orient, ὁ δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς Ἀνατολῆς, appelé aussi δομεστικος τῆς Ἀνατολῆς (2) ou encore δομέστικος τῆς ἑῴας (3) et d'ordinaire, δομεστικος τῶν Σχολῶν. Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de suivre dans le détail l'évolution qui a transformé le Domestique des Scholes en Grand Domestique. On peut, toutefois, noter les faits suivants :

1) Dans l'ordre des préséances, le Stratège des Anatoliques avait le pas sur le Domestique des Scholes (4), appelé aussi parfois simplement Domestique (5). Cependant, le Domestique des Scholes, qui résidait ordinairement à Byzance, semble avoir eu un crédit et une autorité plus grande que son collègue. Au VIIIe siècle, le Domestique des Scholes, d'après Théophane, a rang de patrice (6). Au IXe siècle, sous Michel III l'Ivrogne (842-867), le Domestique des Scholes, d'après le Taktikon d'Ouspenski, est supérieur aux autres chefs militaires, mais il est inférieur au stratège des Anatoliques, et il en est de même encore dans la Liste de Bénésévitch, rédigée vers 921-927 (7). Mais tous les deux occupent le même rang dans le Klètorologe de Philothée, écrit en 899, sous Léon VI le Sage. Au IXe siècle, le Domestique des Scholes était d'ordinaire généralissime, témoin, Késtas Styppiôtès, sous Basile Ier (867-886) (8). — Par ailleurs, au Xe siècle, vers 955, le vieux Bardas Phocas, magistros et domestique des Scholes, fut remplacé par son fils, Nicéphore Phocas, alors patrice et stratège des Anatoliques (9). Constantin VII n'avait vraisemblablement pas l'intention d'infliger une disgrâce à Nicéphore, en le nommant Domestique des Scholes. En réa-

(1) Codin. De off. 36.
(2) Léon Diacre, 44.
(3) Theoph. Cont. 479.
(4) Const. Porphyr. *De Cer.* II, 52, 713, 727, Bonn.
(5) Bury. *The imperial Administrative System in the Ninth Century*, 50-51.
(6) Bury ; *id.* 51.
(7) Bénésévitch. *Die byzantinische Rangliste*n. By Ngr Jhrb. 5, 1926, 119.
(8) Georges Le Moine, 847.
(9) Theoph. Cont. 459, 755.

lité, bien que hiérarchiquement inférieur au stratège des Anatoliques, le Domestique des Scholes avait une importance politique très grande, car, par son service au palais impérial, il se trouvait en contact permanent avec l'empereur.

Peu avant le couronnement de Nicéphore II Phocas, en 963, Jean Tzimiskès était alors stratège des Anatoliques. Pour le détacher du parti de Nicéphore Phocas, Joseph Bringas lui fit offrir τὴν τοῦ δομέστικου τῶν σχολῶν τῆς Ἀνατολῆς μεγιστὴν ἀρχήν (1). Tzimiskès refusa. Après son élévation au trône Nicéphore Phocas titra Tzimiskès magistros et le nomma Domestique des Scholes d'Orient (2). Le fait d'être titré Domestique des Scholes pour un stratège des Anatoliques semble être plutôt un avancement qu'une rétrogradation, d'autant plus qu'en montant sur le trône, les empereurs s'empressaient de nommer au poste de Domestique des Scholes un homme de confiance (3). — La charge de stratège des Anatoliques existait encore à la fin du XIe siècle. Nicéphore Botaniate fut nommé stratège des Anatoliques par Michel VII Doukas (1071-1078) (4). Mais le Domestique des Scholes apparaît, de plus en plus, comme le chef militaire le plus élevé en grade et prend ainsi finalement le pas sur le stratège des Anatoliques (5).

2) Il n'y eut pendant longtemps qu'un seul Domestique des Scholes, le Domestique des Scholes d'Orient. Mais, comme le fait remarquer très justement E. Stein (6), au fur et à mesure que le nombre des thèmes augmenta, par suite du morcellement des thèmes primitifs qui étaient trop étendus, le nombre des stratèges augmenta lui aussi et le besoin se fit sentir de créer un général en chef, pour assurer l'unité de direction des opérations militaires en temps de guerre. Dès le milieu du Xe siècle, le Domestique des Scholes apparaît comme le généralissime des troupes byzantines, dans les campagnes en Asie Mineure. Sous les successeurs de Constantin VII Porphyrogénète, le territoire de l'empire s'agrandit, à la suite de guerres victorieuses. On jugea bon de répartir entre deux généraux les fonctions de généralissime. Et ainsi apparaît, dans la seconde moitié du Xe siècle, à côté du Domestique des Scholes d'Orient un Domestique des Scholes d'Occident, δομέστικος τῶν σχολῶν

(1) Cedr. II, 347.
(2) *Id*, 360, Léon Diacre, 44.
(3) Cedr. II, 480, 495, 515, 541, 610.
(4) Nic. Bry. 117.
(5) An. Comn. I, 25, passim. Bonn.
(6) E. Stein, *id*., p. 50.

τῆς δύσεως (1). Ainsi, Joseph Bringas offre à Romain Kourkouas le poste de δομέστικος τῆς δύσεως (2). Sous Basile II 976-1025), à côté de Bardas Phocas, domestique des Scholes, autrement dit domestique des Scholes d'Orient (3), Stéphane Kontostéphanos est δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς δύσεως (4). Il en est de même de Constantin Diogène, commandant du ταγμα τῶν σχολῶν τῆς δύσεως (5).

Le titre de Domestique donné aux généraux commandant les troupes d'Occident était-il bien protocolaire ? La question peut être posée, car on peut noter que le Domestique des troupes d'Occident est désigné chez les historiens sous des apellations assez diverses. Sous Basile II, Nicéphore Ouranos est appelé ἄρχων πάσης δύσεως (6). Au XIe siècle, Constantin Cabasilas, sous Zoé (1028-1050), est δοὺξ τῆς δύσεως (7). Sous Constantin IX Monomaque (1042-1054), le magistros Constantin Asianitès est ὁ τῆς δύσεως ἄρχων (8) ; et Basile Tarkhaniotès, sous Michel VI Stratiôtikos (1056-1057) est στρατηλατὴς τῆς δύσεως (9). — A la fin tique d'Orient sont encore en usage. Nicéphore Botaniate crée Alexis Comnène δομέστικος τῆς δύσεως (10). Par ailleurs, Michel Doukas (1071-1078) nomma Isaac Comnène δομέστικος τῶν σχολῶν τῆς δύσεως (11), et déjà, sous Romain IV Diogène (1067-1071), Andronic, fils du césar Jean Doukas avait été nommé δομέστικος τῆς ἀνατολῆς (12). Cet état de choses subsista jusqu'à la fin du XIIe siècle, car, sous Isaac II Ange (1185-1195), Basile Vatatzès est δομεστικος τῶν ἑσπερίων ταγμάτων et Alexis Guido δομέστικος τῶν ἑῳῶν ταγμάτων (13).

---

(1) Bury, *id.*, p. 51. — Il n'y a pas lieu, naturellement, d'attacher de l'importance au renseignement erroné donné par Léon le Grammairien (109) d'après lequel Aspar et Ardabourès furent créés par Théodose II (408-450) « domestiques d'Orient et d'Occident ».

(2) Cedr. II, 347-348 ; Zon. III, 496.

(3) Cedr. II, 429, 436.

(4) *Id*, 437. Zon. III, 548 :

(5) Cedr. II, 466.

(6) *Id.*, *id.*, 449. Zon. III. 558.

(7) Bryen, 36, 39. Attal. 209. *Acta*... Miklosich et Mueller V, p. 376. — E. Stein (id., p. 50 n. 1) déclare que le terme de δομεστικος est parfois remplacé par celui de δοὺξ, quand il s'agit du δομεστικος τῶν σχολῶν appelé ordinairement, depuis la moitié du XIe siècle., μέγας δομέστικος.

(8) Cedr., II, 596.

(9) *Id*, 630.

(10) Attal. 250 et 299, où Attal. l'appelle aussi : ἀρχων τῶν ἑσπερίων ταγμάτων καὶ δούξ τῶς δύσεως et Bryen. 130 : δομέστικος τῶν σχοκῶν τῆς δύσεως.

(11) Bryen. 57-58.

(12) Attal. 173.

(13) Nic. Chon. 787-588.

La prise de Byzance, en 1204, par les Latins amena là, comme en tout, de profondes modifications. Nous sommes assez mal renseignés sur l'organisation de l'armée byzantine à partir de cette date. Le territoire de l'empire byzantin était si réduit qu'il n'y avait pas lieu de maintenir deux Domestiques, l'un pour l'Orient, l'autre pour l'Occident. Toutefois, la division de l'armée byzantine en armée d'Orient et armée d'Occident semble avoir subsisté jusqu'à la fin de l'empire. Au XIVe siècle, en tout cas, Michel Atzumès, contemporain de Manuel Philè (entre 1275 et 1345) est ὁ τῶν θεμάτων τῆς ἑῴας δομέστικος (1). Il ne semble pas prouvé que le Grand Domestique et les titres de Domestique d'Orient et de Domestique d'Occident, ne soient plus, sous les Paléologues, comme le voudrait E. Stein (2) que des titres honorifiques. G. Acropolite, nommé πραίτωρ en 1256 avec les attributions de l'ancien Domestique d'Occident, ne prouve, tout au plus, qu'un changement de titre, mais il ne peut y avoir là de preuve certaine que cette dernière charge était supprimée à cette époque. Il se pourrait, comme le montrent certains exemples (3) qu'il faille entendre certains titres soit dans un sens administratif et civil soit dans le sens militaire, qu'ils avaient primitivement.

3) Ainsi, de la fin du Xe siècle à la prise de Byzance, en 1453, semble coexister les deux titres de Domestique d'Orient et de Domestique d'Occident, à côté du titre de Grand Domestique. Dans ce cas, on peut se demander si le Grand Domestique se superpose aux deux domestiques d'Orient et d'Occident. Le fait ne semble pas probable. Bien que le Grand Domestique soit d'ordinaire désigné par le titre de ὁ μέγας δομέστικος et cela, sans exception, semble-t-il, à partir de 1204, le Grand Domestique adjoignait probablement à son titre générique l'appellation « d'Orient » ou « d'Occident », selon que le théâtre des opérations militaires était le plus important sur l'un ou sur l'autre continent. Ainsi s'explique la titulature de Grégoire Pakourianos, par exemple, et d'Alexis Guido. Au reste, le même général pouvait être à la fois Grand Domestique d'Orient et Grand Domestique d'Occident et exercer ainsi les fonctions réelles de généralissime : témoin, Jean Axouch.

Ainsi, le Grand Domestique était le généralissime des armées byzantines. Le fait est certain, en tout cas, pour Jean VI Cantacuzène, au XIVe siècle. Lorsque le basileus prenait personnellement le commande-

(1) M. Philae carmina, I, 437.
(2) *Id.*, p. 51-52.
(3) Stein, id, p. 51, n. 5.

ment des troupes, le Grand Domestique était son chef d'Etat-Major Général (1). Le Grand Domestique pouvait commander une expédition aussi bien en Orient qu'en Occident. Le fait s'explique peut-être par la survivance très atténuée d'un usage très ancien. Les « faisant fonction de Domestiques des Scholes, οἱ ἐκ προσώπου τῶν σχολῶν » sont assimilés, d'après le Cérémonial de Constantin VII Porphyrogénète, aux stratèges d'Occident (2) et Bryenne regarde le Domestique des Scholes comme le chef des armées d'Occident (3).

De quelle nature était le Grand Domesticat ? Le Grand Domesticat est essentiellement une *charge* militaire. Mais il semble bien qu'il fut aussi parfois un *titre* purement honorifique. Anne Comnène parle de la « dignité de Grand Domestique » à laquelle Alexis Ier Comnène avait promis d'élever Grégoire Pakourianos (4). Dans ce cas, le Grand Domesticat aurait récompensé les services extraordinaires de certains chefs militaires. Si le fait peut prêter à discussion pour le Xe siècle et pour le XIe siècle, il ne paraît plus douteux à partir du XIIIe siècle, où manifestement, le Grand Domesticat fut, dans certains cas, un titre purement honorifique : il en fut ainsi pour Guillaume de Villehardouin (5).

Quant à la place occupée par le Grand Domestique dans la hiérarchie aulique, elle varia selon les titulaires, tout en étant parmi les premières. Ainsi, Théodore II Lascaris, en nommant Georges Muzalon, qui était alors Grand Domestique, protosévaste, puis protovestiaire et grand stratopédarque (6) n'avait certainement pas l'intention de diminuer le prestige de son favori (7). L'empereur modifiait en faveur de Muzalon l'ordre hiérarchique, chose qu'il pouvait toujours faire (8). D'après Codin, le Grand Domestique occupe le quatrième rang, le protosévaste le treizième, le protovestiaire le sixième et le grand stratopédarque le neuvième. — De même, Michel VIII Paléologue modifia en faveur de Michel Tarchaniote l'ordre hiérarchique, en élevant Tarchaniote de Grand Domestique à protovestiaire (9) et en plaçant celui-ci immédiatement après le César. Andronic III Paléologue rétablit, du

(1) E. Stein, id, p. 52. Un cinquième du butin était réservé au basileus et au Grand Domestique.
(2) De Cer. II, 52, 715.
(3) Bryen. 19-20.
(4) An. Comn. I, 96, 279, 299, Bonn.
(5) Pachym. I, 88.
(6) G. Acropol. 131, Bonn.
(7) Cf. E. Stein, id, p. 52. n. 3.
(8) Codin. 8.
(9) Pachym. I, 469.

reste, l'ordre hiérarchique ainsi modifié (1). Le même empereur éleva son favori Jean Cantacuzène au-dessus de tous les autres dignitaires, en attribuant au Grand Domestique le quatrième rang ; celui-ci n'avait ainsi avant lui que le despote, le sébastocrator et le césar.

La charge de Grand Domestique, comme toutes les charges à Byzance, n'était ni transmissible ni héréditaire. Le basileus nommait qui il voulait et retirait la charge au titulaire quand bon lui semblait. En fait, il fallait des motifs assez graves, incapacité ou trahison, pour qu'un Grand Domestique fût révoqué. D'ordinaire, le Grand Domestique n'abandonnait sa charge que pour une charge plus élevée. Alexis Stratègopoulos cesse d'être Grand Domestique pour devenir César (2), Jean Paléologue pour devenir sébastocrator, puis despote (3). Au reste, les grands dignitaires pouvaient cumuler plusieurs charges, ce qui leur permettait de cumuler plusieurs traitements.

Ainsi, le Grand Domestique ne semble pas apparaître à Byzance avant le XIe siècle, et il subsista jusqu'à la fin de l'empire (1453). Le Grand Domestique est l'ancien Domestique des Scholes, mais il n'est pas facile, pour le moment tout au moins, de suivre les phases de la transformation à la suite de laquelle le domestique des Scholes est devenu le Grand Domestique. Généralissime des armées impériales, le Grand Domestique fut presque toujours un personnage qui joua un rôle important dans l'histoire de Byzance. Le Grand Domesticat était surtout une charge, mais il fut aussi, dans certains cas, un titre purement honorifique. Comme tous les titres et toutes les charges à Byzance, le Grand Domesticat n'était ni héréditaire ni transmissible. Il occupait l'un des rangs les plus élevés dans la hiérarchie, mais ce rang varia avec son titulaire.

Rodolphe GUILLAND.

Je remercie très vivement le R. P. V. Laurent qui, en amicale collaboration scientifique, veut bien compléter la notice précédente et faire ainsi profiter le lecteur du résultat des ses recherches savantes et inédites.

(1) CODIN, 8.
(2) PACHYM. I, 108-109 ; ACROPOL. 171, 185 ; NIC. GREG. 1, 72.
(3) ACROPOL. 171 ; NIC. GREG. I, 72.

LE GRAND DOMESTICAT

Notes Complémentaires

La patiente et subtile étude dont M. Guilland veut bien faire profiter nos lecteurs n'épuise pas la matière traitée et il n'est personne qui, informé des difficultés particulières à ce genre de recherches, oserait s'en étonner. Qui s'est jamais flatté, qui se flattera jamais d'avoir, en un domaine où l'on ne construit qu'avec de l'infini détail, tout vu et tout saisi ? Ces notes complémentaires, elles-mêmes, quoi qu'elles ajoutent à l'article précédent, sont loin de clore ce dossier délicat et complexe comme toute étude d'institution byzantine. Sans avoir procédé sur le sujet à une enquête approfondie, sans avoir même classé bon nombre de matériaux réunis en vue de notre *Prosographie,* je relève néanmoins sur mes fiches assez de données nouvelles pour consigner à cette place un utile appendice, où l'on trouvera, avec quelques considérations sur le titre de charge et son rang de préséance, une seconde liste de titulaires.

1. *La charge.*

Constatation préalable : les recherches de titulature byzantine aboutissent le plus souvent à des situations inextricables par méconnaissance de ce fait que non seulement les historiens mais encore les protocoles de cour eux-mêmes font, à tout propos, fi de toute rigueur technique : d'où, pour désigner certaines fonctions, cet assortiment panaché de termes qui éventuellement feraient croire à une évolution tantôt progressive tantôt restrictive du titre de charge. En réalité, la fantaisie littéraire, dont l'esprit grec, même officiel, a toujours fait ses délices, est la seule coupable de cet imbroglio où notre curiosité se fourvoie chaque fois qu'elle cesse d'être en garde. On ne saurait donc s'étonner que telle appellation d'un usage presque constant soit à l'occasion suppléée par une autre de consonnance et de contexture absolument étrangères (1). Cette substitution crée une variété non une altération de voca-

(1) Voir, par exemple, pour le XIIIe siècle, l'emploi du titre ἐπὶ τοῦ κεράσματος chez Georges Acropolite (éd. Heisenberg 86, 88, 293) pour cet autre : πιγκέρνης.

bles. C'est ainsi que le *domestique* d'Occident devient tour à tour archonte, duc (1), stratélate et préteur, toutes variantes par emploi libre du nom protocolaire. La même diversité affectera parfois l'indice géographique accolé au titre de fonction et l'on aura, comme dans le cas présent, l'Occident tout court, les scholes d'Occident, les contingents d'Occident et autres. Cette multiplicité de termes désignant le même objet est le grand obstacle aux recherches comme celles-ci.

Il y a un second écueil : à la pluralité des expressions les esprits byzantins, éminemment inconséquents, allient presque toujours le caprice le plus extrême dans l'emploi des titres composés. Ainsi, le cas présent nous met en face de trois appellations :

Μέγας δομέστικος
» » τῆς Ἀνατολῆς
» » τῆς Δύσεως

On en conclut de prime abord à l'existence d'une triple création, d'un général en chef des troupes d'Orient, d'un général en chef des troupes d'Occident et d'un chef suprême ou généralissime des armées byzantines. En fait, cette construction idéale est démentie par les faits, aucun texte ne venant l'étayer et le cas même de Jean Axouch résultant plus de circonstances particulières que de l'aboutissement d'un développement normal des institutions. L'unification du commandement (grand domestique des troupes d'Orient et d'Occident) dont il bénéficia fut imposée par les nécessités d'une campagne difficile en Italie où l'Empire engageait indistinctement des contingents d'Asie ou d'Europe; l'esprit de favoritisme semble, d'autre part, avoir maintenu ce que les circonstances avaient créé (2). En somme l'institution, au XIIe siècle, d'un commandement unique ne fut qu'une exception dont l'histoire, sous d'autres noms, fournit des précédents, tel la *monostratégie* des thèmes occidentaux (3) ou la réunion sous un même chef de plusieurs (quatre et plus) divisions militaires (4). Nées du

(1) Sauf exception. Ainsi Nicéphore Bryennios est à diverses reprises qualifié de duc d'Occident (cf. PG. CXII, 64, 65, 68, 146), sans que l'on puisse voir en lui un vrai domestique; ce n'est là sans doute chez l'historien qu'une amplification littéraire de son titre de duc de Bulgarie.

(2) Il advint même à Jean Axouchos de recevoir (J. Cinnami *Historiarum* l. III, ed. PG., CXXXIII, 432 B) ou de prendre (N. Choniatae *op. cit.*, De Manuele Commeno, II 4; ed. PG., CXXXIX, 417 B) le commandement de la flotte entière, ordinairement réservé au grand duc.

(3) Cf. PG., CIX, 725 D; autre mention de monostratège sous Théophile, *ibid.*, 20, 21 (Bardanès le turc).

(4) Fr. Trinchera, *Syllabus graecarum membranarum*, Naples, 1865, 2 : Sympatikios stratège de Macédoine, Thrace, Céphalonie, et Longobardie,

caprice ou d'un besoin passager, ces arrangements cessaient avec eux. Aussi de quelque prestige que jouît auprès des Comnènes le prince turc médiatisé, je doute que son titre de généralissime fût permanent (1) et qu'il y ait eu, avant les Lascaris et même avant les Paléologues en disponibilité à Byzance un officier supérieur investi d'une autorité suprême en matière militaire.

Certes, on n'oserait nier que certains grands domestiques habitèrent ordinairement la capitale, mais il semble bien que ce fut moins en cette qualité qu'en vertu d'un cumul traditionnel qui, depuis le IXe siècle au moins, en faisait des fonctionnaires de cour. Un sceau d'époque iconoclaste associe en effet la fonction au titre aulique de protovestiaire (2) également porté par plusieurs successeurs, Andronic Ducas (1073), un certain Jean (XIe s.), Jean Axouch (3), Jean Comnène Batatzès (XIIe s.), Georges Muzalon (XIIIe s.), etc. A l'encontre, les titulaires qu'aucune autre charge ne retenait dans la capitale servaient, d'un côté ou de l'autre du Bosphore, à la tête de quelque grand thème. Ainsi voit-on au XIIe siècle Jean Comnène Batatzès et Basile Batatzès gouverner le thème des Thracésiens (4) avec résidence probable à Philadelphie (5). Ce commandement particulier ne préjuge, du reste, en rien de l'autorité effective du grand domestique sur les autres divisions militaires de sa circonscription asiatique ou européenne (5).

Sauf exception, la fonction semble bien être restée dualiste avec ses deux titulaires pour l'Orient et l'Occident, l'empereur — et les Comnènes furent tous des guerriers intrépides — superposant à la leur son pouvoir de chef suprême. L'unité de titre et de commandement fut réalisée après le démembrement de l'empire (1204) sous l'effet des mêmes causes qui en avait nécessité le dédoublement. La création de

(1) E. Stein admet la possibilité d'une unité de commandement sous les Anges (*op. cit.*, 51). Les textes auxquels renvoie l'auteur ne donnent l'impression exactement contraire : stratège du thème des Thracésiens et fixé à Philadelphie, Jean Batatzès semble plutôt avoir été domestique des thèmes d'Orient. Le fait que le chronographe n'indique pas la région de son commandement ne prouve rien, car on lit, par exemple, sur un sceau d'Alexis Comnène la mention de grand domestique sans plus, quand il est avéré que la compétence militaire du futur empereur n'embrassa jamais que l'Occident (voir ci-dessus, p. 54).

(2) Sur cette dignité voir J. Ebersolt dans *Mélanges Diehl*, I, Paris, 1930, 84, 85. Sceau signalé ci-dessous, n. a.

(3) C'est évidemment en qualité de protovestiaire que Jean Axouch est envoyé par Manuel Ier s'assurer du palais à la mort de Jean II Comnène : cf. PG., CXXXIX, 380 A.

(4) Cf. N. Choniatae *Alexius Manuelis filius*, I 9 et II 2 : ed. PG., CXXXIX, 597 B, 764 D.

(5) *Ibid.*, 616 BC.

l'Etat de Trébizonde et la poussée franque ou turque affaiblirent à ce point les possessions byzantines en Europe et en Anatolie que le maintien de deux grands commandements locaux eût paru somptuaire tant avant qu'après 1261. En effet, ce groupement des forces nationales en armées d'Orient et en armées d'Occident ne survécut pas, malgré certaines apparences, à l'institution permanente d'une direction unique. Mais tandis que le titulaire de ce haut poste se dénommait Grand Domestique, on continuait encore à connaître de simples domestiques d'Orient ou d'Occident, tels Georges Stratégios, Alexis Apokaukos et Michel Atzymès au XIVe s. (2) et Manuel Sgouropoulos au XIIIe (3). Mais ce sont ici fonctionnaires d'un nouveau genre, occupés aux tâches moins belliqueuses de collecteurs d'impôts.

Cette stabilité relative du nom de charge conditionna le rang exceptionnel qu'occupèrent toujours les grands domestiques dans la hiérarchie nobiliaire. Certes le caprice impérial infligeait, le cas échéant, maintes entorses au protocole qui, comme toutes choses à Byzance, était lui-même traditionnellement flexible. Mais la situation personnelle des premiers titulaires, frères du basileus comme Jean et Adrien Comnènes, contribua à fixer l'excellence de la nouvelle charge dont les titres auliques (protosébaste et sébaste) étaient de fait les plus élevés qui se distribuaient alors. Dès lors, rien d'étonnant que dans les assemblées conciliaires ces fonctionnaires princiers figurent au premier rang des officiers généraux (4) ; de plus, la constatation qu'au cours des XIe et XIIe siècles le poste est, à de rares exceptions près, occupé par de proches parents du souverain apparaît comme le plus ferme garant de son excellence. De fait, placé au premier (5), puis au troisième rang (après le césar et le sébastocrator), le grand domestique ne passa au

(1) Occasionnellement (voir ci-dessous sous la lettre h), il dut y avoir deux titulaires ou collègues de ce haut poste.

(2) Cf. MM. I 151, V 108.

(3) MM IV, 229, 279, 282. Steint veut (*op. cit.*, 51 n, 5) que les attributions de ces domestiques d'Orient ou d'Occident aient été purement financières. Cette compétence d'agents du fisc est indéniable ; voire, c'est la seule que les textes leur reconnaissent expressément (cf. Fr. Dölger, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung*, Leipzig, 1927, 20, 21). Ces fonctionnaires ne semblent pas pour autant avoir perdu tout contact avec le Grand Domestique, puisque nous voyons en mai 1302 cet officier général, alors Théodore Ange, délivrer copie d'un acte du domestique des thèmes orientaux, Manuel Sgouropoulos (MM IV, 279, 280). C'est sans doute qu'il avait lui-même quelque compétence en matière financière.

(4) PG., CXXVII, 972 C (vers 1086) ; bien que le nom du personnage soit omis, au moins dans l'imprimé, il ne peut s'agir que d'Adrien Comnène, le frère d'Alexis 1er.

(5) Cf. Stein, *op. cit.*, 52 n. 2. Situation personnelle d'Alexis Comnène qui sera aussi celle de son frère Adrien.

quatrième qu'après l'institution, entre 1150 et 1200, de l'éminente dignité du despotat. Le cas du turc médiatisé Jean Axouch souligne à merveille l'importance qui, vers le milieu du XIIe siècle, s'attachait à la fonction, puisqu'elle ne lui fut décernée, note Nicétas Choniatès, qu'une fois captées les faveurs impériales et atteint le sommet des honneurs (1).

Les relations de famille et le favoritisme plaçaient d'emblée le titulaire en tête des dignitaires de cour. Cependant quelle que fût l'excellence du titre de charge, il advint parfois que ses détenteurs, de souche encore illustres, n'obtinrent qu'un second rang, tels le protoproèdre Andronic Ducas ou Jean le nobélissime (2). Ce n'était là peut-être, il est vrai, qu'un début de fortune vite dépassé par ces personnages dûment titrés; auquel cas, si le protocole pouvait mettre, momentanément sur le plan aulique, l'un des deux grands domestiques en infériorité légère par rapport à son collègue, le développement normal de sa carrière ne tardait pas à en faire son égal.

2. *Nouveaux titulaires*

L'élaboration de notre *Prosopographie byzantine* est à l'origine des compléments qui vont suivre. Mais comme tous les matériaux destinés au monumental ouvrage ne sont pas encore classés, le relevé suivant ne saurait épuiser la matière.

Notons d'abord la contribution toujours plus extensible de la sigillographie, seule à même de combler les vides de notre documentation. Cet apport, limité à huit pièces dûment contrôlées, est de soi encore minime, mais, de ce côté aussi, l'inventaire est loin d'être terminé. Voici dans l'ordre chronologique les noms que l'on devra ajouter à la liste précisée de M. Guilland; ils sont livrés par les sources les plus diverses, tant littéraires que monumentales.

a. Galénos, primicier impérial, protovestiaire (3) et grand domestique d'ancienne manière. Sur un sceau du IXe s. (4).

b. Jean nobélissime, protovestiaire et grand domestique des Scholes d'Orient. Sur un sceau inédit (5) du XIe s., qui, à la rigueur, peut

(1) N. Choniatae, *Historia*, 3 ; ed. PG., CXXX 329 C.
(2) Voir ci-dessus à la lettre b.
(3) Sceau du Musée d'Istanbul décrit par Ebersolt dans Revue Numismatique, 1914, 237 n. 375.
(4) L'éditeur lit *protovestiarite* par erreur évidente.
(5) La pièce appartient à la collection Shaw (New-York).

être au nom de Jean Comnène déjà titulaire de deux autres pièces (1) où reparaît notre titre associé aux dignités plus élevées de sébaste et protosébaste. En ce cas, la dignité de nobélissime marquerait un échelon nouveau de son *cursus honorum*, intermédiaire entre celles de europalate et de sébaste.

c. Un anonyme de l'époque des Comnènes, père du signataire d'un sceau déjà publié (2).

d. Andronic Ducas protoproèdre, protovestiaire et grand domestique en 1073 (3).

e. Théodore Comnène Ange en 1302 (4).

f. Etienne Chrélès (5), sous Jean V Paléologue, avant juin 1355.

g. Alexis Métochite Paléologue, destinataire en 1356 d'une lettre que lui adressa le pape Innocent VI pour le remercier du rôle joué par lui dans la conversion de Jean V Paléologue (6) ; il figure aussi parmi les correspondants de Manuel Raoul (7) et se retrouve dans l'historiographie byzantine (8).

h. Démétrius Paléologue, cité en 1357 comme témoin de la prolongation d'une trève avec Venise (9) ; c'était non un grand oncle de Jean V comme le veut Halecki, mais le fils de celui qu'on nous donne pour tel (10) ; c'est également de ce dernier et de nul autre qu'il est question dans le traité conclu à Rome entre Byzance et Venise (11). Trois autres documents, dont un de 1373 et deux de janvier 1375, rappellent et sa qualité de grand domestique et la donation d'un bien qu'il avait cédé d'entente avec sa femme au couvent athonite de Dochiariou (12). Voir sous le numéro suivant.

i. Alexis Atouémès, donné en 1357 (13) en cette qualité comme « on-

(1) Références ci-dessus, p. 53-54.
(2) Cf. Revue Numismatique, 1905, 25.
(3) Cf. MM VI 4, 5.
(4) Cf. MM VI 279, 280. Le prénom du fonctionnaire n'est pas donné à cet endroit, mais il figure dans la pièce précédente (p. 276).
(5) Petit-Chorablev, *Actes de Chilandar*, 275, 276, 304. Stein, *op. cit.*, 53 n. 1 pense, non sans raison, que l'entrée en charge d'Etienne ne fut pas antérieure au règne de Jean V.
(6) Cf. O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, 45 n. 1, 49.
(7) Cf. E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, 441.
(8) Cf. PG., CLIV, 121.
(9) Cf. MM III, 126.
(10) Cf. O. Halecki, *op. cit.*, 191.
(11) *Ibid.*, 225.
(12) Ἑταιρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, IV, 1927, 300-304, 305-307 et V, 1928, 104, 105.
(13) Cf. MM III, 126.

cle » de Jean V ; il apparaît comme le collègue aîné du précédent et pourrait à la rigueur s'identifier avec Alexis Métochite Paléologue. Quoi qu'il en soit, l'existence simultanée de plusieurs grands domestiques au XIVe siècle est, d'après cela, un fait certain ; on compte de même bientôt plusieurs (deux sans doute) mesazôn ou chanceliers d'empire. Y eût-il un titulaire effectif et un honoraire comme l'admet Halecki ? Je n'ose l'admettre et préfère penser que cette dualité de fonctionnaires correspond, selon la vieille formule, à la dualité des grands commandements militaires (thèmes d'Orient et thèmes d'Occident), chacun des deux titulaires se superposant au simple domestique (1).

j. Andronic Paléologue Cantacuzène assiste, comme témoin, au traité de juillet 1447 avec Venise (2), le père évidemment de Jean Cantacuzène, l'interlocuteur de Notaras dont il est question ci-dessus (3). En outre, dès 1431, la charge avait pour titulaire un Cantacuzène, beau-frère de l'empereur ; ce qui désigne assez clairement notre Andronic (4).

En ajoutant ces huit nouveaux titulaires aux 21 précédents nous obtenons, disposée suivant l'ordre chronologique, la liste très provisoire qui suit.

1. Galénos au IXe s.
2. Jean Comnène en 1057.
3. Jean le nobélissime au cas où il ne s'identifierait pas avec le précédent.
4. Andronic Ducas en 1073.
5. Alexis Comnène, le futur empereur pour l'Occident (avant 1081).
6. Grégoire Pacourianos de 1081 à 1086.
7. Adrien Comnène après 1086.
8. Jean Axouch de 1118 à 1150-51 (5), pour l'Orient et l'Occident simultanément.
9. Jean Comnène Batazès, peu avant 1180.
10. Basile Batatzès, à la fin du XIIe s., pour l'Orient et l'Occident successivement.

(1) Quelles que soient les attributions particulières de ce dernier, car il apparaît nettement que le grand domestique avait aussi à connaître des matières financières.

(2) MM III, 224.

(3) Cf. supra p.

(4) Cf. Sylvestri Sguropuli. Vera Historia Unionis non verae, ed. Creython. Hagae-Comitis, 1660, 45.

(5) Axouch était encore en exercice au cours de l'hiver 1149 ; cf. Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, III, 1925, n. 1377. En revanche, il apparaît déjà mort dans un acte synodal de Nicolas Muzalon, donc en 1151 au plus tard ; cf. PG., CXIX, 765 CD.

11. Alexis Guidon pour l'Orient.
12. Andronic Paléologue, père de Michel VIII, dès 1228 au moins.
13. Nicéphore Tarchaniotès, en 1247 (titularisé peu après).
14. Georges Muzalon dès 1254-55.
15. Andronic Muzalon, frère du précédent.
16. Jean Paléologue, dès 1257.
17. Alexis Stratégopoulos en 1258-59.
18. Alexis Philès avant 1264.
19. Michel Tarchaniote, futur protostrator († 1284).
20. Michel Tarchaniote Glabas, le fondateur de la Pammacharistos, de 1284 à c. 1300 (1).
21. Guillaume de Villehardouin (honoraire ?).
22. Jean Sénakerim en 1296.
23. Alexis Raoul en 1303 (2).
24. Jean Cantacuzène, le futur empereur de 1328 au moins à 1347.
25. Michel Atzymès.
26. Alexis Métochitès Paléologue en 1355-56.
27. Etienne Chrélès.
28. Alexis Atouémès vers 1357.
29. Démétrius Paléologue dès 1357 jusqu'à 1375 au moins.
30. Andronic Paléologue Cantacuzène dès 1431 jusqu'à 1447 au moins.

Ajouter les deux anonymes signalés ci-dessus (3) et ce Lascaris donné en juin 1369 (4) comme bienfaiteur de Batopédi. Il faut aussi envisager la possibilité de la promotion au rang de Grand domestique des simples domestiques, comme l'autorise formellement le cas de Michel Atzymès et le laisse entrevoir la qualité des divers titulaires (surtout Alexis Apokaukos et Manuel Sgouropoulos). Quant aux *domestiques des thèmes* ou *de tous les thèmes*, il faut les considérer, pour les XIVe et XVe siècles, comme les supérieurs hiérarchiques, à compétence financière, des domestiques d'Orient et d'Occident (5).

V. Laurent.

---

(1) Cf. Miller, Manuelis Philae carmina I, 82 n. 172, et 91, n. 190.
(2) Si les deux fragments XXIV et XXV de MM V 122-124 doivent être réunis comme le veut Soloviev (Byzantion, IX, 1934, 305), il est difficile d'identifier notre personnage avec celui que nomme le protocole de cette pièce où Théodore le Métochite (1332) est donné comme mort (p. 124).
(3) Cf. supra p. 58 et 70.
(4) Cf. Ed. de Muralt, *Essai de chronographie byzantine*, 1057-1453, p. 685 n. 14.
(5) Cf. Fr. Dölger, *Die Finanzverwaltung*, 21.

Études de topographie byzantine

I. Où se trouvait Sainte-Anne du Deutéron ?

Les topographes qui se sont appliqués à retrouver les monuments byzantins de Constantinople ont été à peu près unanimes à placer l'église Sainte-Anne de Deutéron dans la partie occidentale de la ville et près des remparts, à cause de l'identification alors admise par tous du quartier dit Deutéron avec la région comprise entre la porte de Silivri et la porte de Belgrade (1). En 1921, M. Jean B. Papadopoulos commença à battre en brèche cette hypothèse. Il soutint que le Deutéron se trouvait bien plus au nord-est, entre la porte d'Andrinople et l'églises des Saints-Apôtres (2). Toutefois il ne traita pas à fond la question de l'emplacement de Sainte-Anne qu'il fallait dès lors naturellement reporter dans les mêmes parages. Dans son travail préliminaire sur la topographie de Constantinople byzantine, M. A.-M. Schneider a également placé le Deutéron au même endroit que M. Papadopoulos (3). Quant à la question de Sainte-Anne, il ne l'a pas même abordée.

Nous croyons avoir démontré précédemment (4) que le Deutéron n'était pas restreint à la partie de la ville que lui assignent MM. Papadopoulos et Schneider, mais qu'il fallait le prolonger assez loin vers le sud-ouest, de manière à donner le seul sens qui nous paraît convenir à ce mot, celui de deuxième partie de la ville (δεύτερον μέρος τῆς πόλεως), c'est-à-dire celle qui était comprise entre l'enceinte de Constantin et celle de Théodose II. Nous aurons d'ailleurs à y revenir plus loin. Il en résulte que l'emplacement de Sainte-Anne doit être recherché sur une étendue singulièrement plus vaste et par conséquent qu'il est plus difficile à déterminer, au moins à première vue.

---

(1) Toutefois Sc. Byzantios pensait qu'il fallait confondre Sainte-Anne du Deutéron avec son homonyme située près du bain de Dagisthée et même avec le monastère dit τῆς Σπουδῆς. Il se basait pour cela sur les miracles attribués indistinctement à l'un ou l'autre de ces sanctuaires (Κωνσταντινούπολις, t. I, Athènes, 1851, p. 406). Cette opinion ne saurait être soutenue, car elle ferait descendre le Deutéron jusqu'aux environs du Grand Bazar actuel.

(2) « Le Deutéron (Étude topographique) » dans Νέος Ἕλλην, mars 1921, p. 142-149.

(3) *Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt.* Berlin, 1936.

(4) « Deutéron, Triton et Pempton » dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 205-219.

Dans notre précédente étude nous avons seulement effleuré cette question pour ne pas compliquer inutilement notre démonstration. C'est qu'en effet le problème s'avère difficile à résoudre, à cause de divers textes qui paraissent s'opposer formellement, les uns plaçant l'église Sainte-Anne sûrement au nord de la ville et les autres semblent la refouler vers le sud-ouest. Seule, une étude attentive de ces textes peut permettre d'apporter une solution à cette difficulté. Encore ne peut-on se flatter d'indiquer d'une façon précise et certaine l'emplacement de l'église qui nous occupe. Tout au plus est-il possible d'émettre une hypothèse satisfaisante, mais non d'aboutir à une certitude.

Plusieurs documents indiquent Sainte-Anne du Deutéron comme voisine de Saint-Bassien, qui se trouvait sans contredit au nord de la ville, comme nous le prouverons plus loin. D'autres, au contraire, la signalent comme voisine de Sainte-Zoé. Or, une Sainte-Zoé existait près de la citerne de Saint-Mocius, soit environ à deux kilomètres de là en ligne droite, c'est-à-dire sans tenir compte de la dépression du Lycus, qui est assez prononcée (1). Comment donc concilier des renseignements si contradictoires, du moins en apparence ? Pour ce faire, il faut nécessairement étudier d'abord les textes qui placent Sainte-Anne du Deutéron près de Saint-Bassien et déterminer la position de celui-ci, puis ceux qui parlent de Sainte-Zoé dont la présence près de citerne de Saint-Mocius ne saurait être contestée et voir si Sainte-Anne du Deutéron était vraiment voisine de ce sanctuaire, comme on le croyait, il n'y a pas longtemps encore.

Rappelons tout d'abord que l'église Sainte-Anne du Deutéron fut construite par l'empereur Justinien, ainsi qu'en témoigne l'historien Procope : Ἐν χωρίῳ δὲ τῆς πόλεως, ὃ Δεύτερον ἐπικαλεῖται, ἱεροπρεπὲς καὶ ἀγαστὸν ὅλως ἀνέθηκεν ἅπαν Ἄννῃ ἁγίᾳ (2). Le sanctuaire fut restauré au IXe siècle par Basile le Macédonien, sans doute à la suite du tremblement de terre de 865 qui avait exercé ses ravages dans la région (3). Il était encore debout en 1128, lorsque l'impératrice Irène Ducas, veuve d'Alexis Comnène, donnait le typicon du monastère de la Théotocos (4).

(1) Le P. Pargoire, dont le sens critique était cependant si avisé, ne mettait pas en doute le voisinage de Sainte-Anne du Deutéron avec Sainte-Zoé de la citerne mocienne. Cf. « A propos de Boradion » dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, p. 463. Il est vrai qu'il n'avait pas examiné de près la question de l'emplacement du Deutéron dont il admettait l'identification communément reçue.

(2) *De aedificiis*, l. I, c. 3 ; Byzantine de Veuise, t. II, p. 400.

(3) *Vita Basilii*, V, 81 ; P. G., t. CIX, col. 340 B ; Cédrénus, *Hist. compend.*, P. G., t. CXXI, col. 1125 B.

(4) P. G., t. CXXXVII, col. 1117 ; Miklosich et Muller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. V, p. 388.

1. Sainte-Anne du Deutéron se trouvait près de Saint-Bassien

Nous en trouvons la preuve dans le Synaxaire de Sirmond et dans plusieurs autres qui répètent la même affirmation. Ils s'accordent à dire que l'empereur Marcien construisit en l'honneur de saint Bassien une église qui se trouvait près de Sainte-Anne du Deutéron et que l'on y faisait la fête du saint : Ὁ βασιλεὺς (Μαρκιανὸς) ναὸν ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ἀνήγειρε πλησίον τῆς ἁγίας Ἄννης ἐν τῷ Δευτέρῳ ἐνθα καὶ ἡ σύναξις αὐτοῦ ἐπιτελεῖται (1).

Le monastère de Saint-Bassien est connu par plus d'un texte. Outre la mention que les Synaxaires et les Ménologes en font naturellement quand ils donnent en raccourci la vie du fondateur, les différentes Vies de sainte Matrone nous fournissent sur lui des renseignements suffisants pour nous permettre de préciser son emplacement d'une façon satisfaisante. Une première Vie, contenue dans le cod. 1519 de la Bibliothèque Nationale de Paris (XIe s.), dans le cod. Palatin 80 de la Vaticane (XIIe s.), et le cod. 807 de la Vaticane (XIe s.), dit que le diacre Marcel fut chargé d'examiner le terrain qu'une amie de la sainte, Antiochœna, femme de Sporacius (2), lui offrait dans le quartier dit τὰ Σευηριανὰ pour y construire son couvent. Le diacre revint enchanté de ce qu'il avait vu et il s'en expliqua avec ceux qui l'avaient envoyé. L'endroit convenait tout à fait à une maison religieuse, parce que le site en était agréable et qu'il était voisin de plusieurs monastères, en particulier de celui de Saint-Bassien, et à l'intérieur des remparts : Ἀρεσθεὶς δὲ τῇ θέσει τοῦ τοπου καὶ διὰ τὸ εἶναι ἐγγὺς αὐτοῦ καὶ ἀλλὰ μοναστήρια καὶ μάλιστα τοῦ μακαρίου Βασσιανοῦ ἐν ᾧ καὶ ἀπετάξατο· εἶναι δὲ αὐτὸ καὶ τοῦ τείχους ἐσωθεν (3). Pour comprendre cette mention des remparts, il faut se rappeler que sainte Matrone habitait alors assez loin de là, dans le quartier dit τὰ Ἀνθεμίου qui était près de la citerne mocienne, ainsi que l'a démontré le P. Pargoire (4). Il est donc probable que la sainte connaissait assez mal les Σευηριανά, bien que ses biographes prétendent que par une pieuse supercherie elle avait réussi jadis à se faire admettre comme moine par saint Bassien.

La Vie de la sainte par Syméon Métaphraste est encore plus expli-

(1) *Synaxaire de Constantinople*, ed. H. Delehaye, p. 128, l. 5-6.
(2) Celui qui a donné son nom à un quartier de la ville.
(3) *Vita s. Matronae*, n° 36, dans *Acta Sanctorum*, nov. III, p. 806 E.
(4) *Op. cit.*, p. 467-473.

cite. L'endroit choisi pour construire le couvent était très agréable, avec la mer à droite et le monastère de saint Bassien d'autre part : Ὃς ἐπεὶ ἐθεάσατο, ἀναστρέψας, εὐφυῶς μὲν ἔχειν τὸν τόπον θέσεως διηγόρευεν, ἐν δεξιᾷ μὲν τὴν θάλατταν ἔχοντα, ἑτερόθι δὲ ἐκ γειτόνων παρέχοντα τὸ τοῦ Βασσιανοῦ φροντιστήριον (1).

C'est là, effectivement, que fut construit le monastère de Sainte-Matrone, qui eut quelque célébrité à la fin du Ve siècle. L'empereur Zénon, qui voulait faire souscrire son *Hénotique* par les supérieurs des principaux monastères de la capitale, s'adressa également à sainte Matrone et la persécuta parce qu'elle lui avait opposé un refus formel (2). Les auteurs des différentes Vies de la sainte, comme aussi les Synaxaires le disent encore debout à leur époque : καὶ εἰσὶ χάριτι Θεοῦ μέχρι τοῦ πάροντος ἱσταμένα (3) ; ὅπερ καὶ μέχρι νῦν διαμένει (4) ; τελεῖται δὲ ἡ σύναξις αὐτῆς (Ματρώνης) ἐν τῇ μονῇ αὐτῆς τῇ οὔσῃ πλησίον τῆς μονῆς τοῦ Μανουήλ (5).

Divers textes nous fournissent d'autres précisions relativement au monastère de Sainte-Matrone. Au concile de 536, il est signalé comme voisin de celui d'Eutychius des Lycanoniens : Ζώσιμος, πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος μονῆς Εὐτυχίου τῶν Λυκαόνων, πλησίον τῶν Ματρώνης (6), qui est dit également situé près de Saint-Laurent : Ζώσιμος... μονῆς Λυκαόνων πλησίον τοῦ ἁγίου Λαυρεντίου (7). Le Synaxaire de Constantinople le situe près du monastère de Manuel (8) que tous les textes s'accordent à placer dans les environs immédiats de la citerne d'Aspar : κατὰ τὴν κινστέρναν τοῦ Ἄσπαρος (9) ; σύνεγγυς τῆς Ἄσπαρος κινστέρνης (10).

Les topographes discutent encore pour savoir où était la citerne d'Aspar. La plupart cependant croient la découvrir dans le Tchoukour-Bostan situé non loin de la porte d'Andrinople. Ce sont très probablement eux qui sont dans le vrai. Même si ceux qui prétendent la trouver dans

(1) *Vita s. Matronae*, n° 30 ; *Acta Sanctorum*, nov. III, p. 820 D ; P. G., t. CXVI, col. 948 C.
(2) Théophane, *Chronographia*, ed. de Boor, p. 141-142.
(3) *Acta Sanctorum*, nov. III, p. 810-811.
(4) *Ibid.*, p. 823.
(5) *Synaxaire de Constantinople*, p. 203, l. 53.
(6) Mansi, *Sacr. conc. ampl. coll.*, t. VIII, col. 910 A. La citerne de Bonus ne pouvait évidemment servir de point de repère au moment du concile de 536, puisqu'elle ne fut construite que sous Héraclius (610-641).
(7) Mansi, *op. cit.*, col. 1014 A.
(8) *Synaxaire de Constantinople*, p. 1, 54.
(9) Theophan. Contin., *Michael Theophili fil.*, n° 18 ; P. G., t. CIX, col. 184 A.
(10) Syméon Magister, *Annales, Theophilus*, n° 15 ; P. G., t. CIX, col. 697 D ; Georges Moine, *Vitae recent. imper.*, n° 19 ; P. G., t. CIX, col. 864 C.

le Tchoukour-Bostan voisin de la mosquée de Sultan-Sélim avaient raison, il faudrait encore nécessairement placer sur la cinquième colline les diverses maisons religieuses dont nous venons de parler.

Avant d'aller plus loin, deux remarques s'imposent.

Tout d'abord, on peut légitimement s'étonner du fait que les auteurs des Synaxaires et des Ménologes affirment que l'église Saint-Bassien fut construite près de Sainte-Anne du Deutéron, puisque celui-ci doit son existence à l'empereur Justinien, environ un siècle plus tard. En réalité, ils ont simplement voulu indiquer la situation telle qu'elle était de leur temps, alors que les deux sanctuaires s'offraient également à leurs regards.

Ensuite, les mêmes auteurs affirment que l'empereur Marcien, émerveillé des vertus et des miracles de saint Bassien, construisit une église en son honneur et que le thaumaturge y fut enseveli. On pourrait en conclure à la rigueur que l'église n'était pas nécessairement dans le monastère même et dès lors toute notre argumentation pècherait par la base. Cependant cette hypothèse peut difficilement être envisagée. En effet, même si l'église n'a pas été construite du vivant du saint, comme semble l'insinuer le Ménologe de Basile (1), ce qui, en effet, passe toute vraisemblance, il n'en reste pas moins que les reliques de saint Bassien y étaient conservées. Or, si l'église avait été bâtie loin du monastère, les moines, qui furent jusqu'à trois cents pendant sa vie, n'auraient certainement pas permis qu'on leur enlevât le corps de leur père pour l'y placer. D'ailleurs, les textes qui attribuent à l'empereur Marcien la construction de l'église Saint-Bassien se heurtent à de grandes difficultés, ne serait-ce que pour préciser la chronologie de la vie du saint et par le fait même de celle de sainte Matrone. Disons aussi que la Vie de cette dernière fourmille de légendes et de confusions probablement intentionnelles chez les auteurs pour augmenter le prestige de leur héroïne. Peu nous importe du reste. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les renseignements topographiques fournis par les textes et qui sont précieux parce qu'ils n'ont certainement pas été inventés. Or, nous ne pouvons raisonnablement admettre que l'église Saint-Bassien fût distincte du monastère de ce nom. Ce qui est probable, c'est qu'elle fut construite quelque temps après la mort de l'illustre fondateur, sans doute par ses disciples. Peut-être même fut-elle simplement l'église primitive du couvent dont on aura changé le vocable pour lui

(1) P. G. t. CXVII, col. 101 AB. Le Ménologe de Basile ne précise pas que l'église était située près de Sainte-Anne de Deutéron.

substituer celui de saint Bassien. Plus tard, la création du sanctuaire fut attribué à l'empereur Marcien, comme on le fit du reste pour plusieurs autres qui ne semblent pas avoir été l'œuvre de ce basileus.

Grâce à la Vie de sainte Matrone par Syméon Métaphraste et aux recoupements que nous permettent divers autres textes, nous pouvons nous faire une idée assez précise de la position de Saint-Bassien et par conséquent de Sainte-Anne du Deutéron, près de laquelle il se trouvait. Le monastère de Sainte-Matrone ayant à droite la mer (la Corne d'Or) et à gauche le couvent de Saint-Bassien, celui-ci devait se trouver dans les parages de la voie qui allait des Saints-Apôtres à la porte d'Andrinople, plutôt à sa droite, semble-t-il. Par ailleurs, comme le monastère de Sainte-Matrone était voisin de celui de Manuel et que celui-ci se trouvait sans contredit près de la citerne d'Aspar, il en résulte qu'il faut le placer sur le flanc nord de la cinquième colline. Nous savons du reste qu'il était bâti sur une déclivité, comme en témoigne un passage de la Vie de la sainte où il est dit qu'il se composait de trois étages ou plus probablement de trois terrasses successives, dont la plus basse était quelque peu obscure à cause de la nature du terrain (εἰ καὶ μικρὸν σκοτεινότερος ὁ κάτω οἶκος διὰ τὴν θέσιν τοῦ τόπου (1). Quant à Sainte-Anne, il semble qu'il faut la placer à un carrefour, probablement sur la grand'rue des Saints-Apôtres à la porte d'Andrinople. En effet les chroniqueurs nous apprennent qu'il y avait près de l'église divers monuments qui tombèrent lors du terrible tremblement de terre de 865. Le continuateur de Théophane y signale des colonnes (2) ; Syméon Magistros parle d'une statue sur une colonne (3), ainsi que Génésius (4) ; Cédrénus dit que c'étaient des παγίαι (5), monuments de nature indéterminée, probablement des obélisques et des colonnes. Pour que l'endroit possédât ces ornements, il fallait qu'il eût une certaine importance et l'on pense tout naturellement à un carrefour. On y pense d'autant plus volontiers qu'une rue partait de l'église Sainte-Anne pour se diriger vers les Blachernes, probablement dans le creux de la vallée qui conduit au moderne quartier de Balat. Elle devait sensible-

(1) *Acta Sanctorum*, nov. III, p. 810 F ; cf. *ibid.*, p. 821 E.

(2) ...τὰς (στήλας) ἐν τῷ Δευτέρῳ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἄνναν στερρῶς ἱσταμένας ἐγκατασείσαντες, *Michael Theophili fil.*, n° 34 ; P. G., t. CIX, col. 212 B.

(3) ...ἐπεπτώκει τὸ ἄγαλμα ὃ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἄνναν, τὸ Δεύτερον ἐπὶ κίονος ἵστατο, *Annales, Michael et Theodora*, n° 41 ; P. G., t. CIX, col. 740 A.

(4) ...ἐπεπτώκει τὸ ἄγαλμα ὃ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἄνναν, ἥ ἐπώνυμον τὸ Δεύτερον κατὰ κίονα διεστήλατο, *Reg.* 1. IV ; P. G. t. CIX, col. 1125 B.

(5) ...καὶ τὰς ἐν τῷ Δευτέρῳ κατὰ τὴν ἁγίαν Ἄνναν παγίας ἱσταμένας κατέσεισεν, *Hist. compend.* ; P. G., t. CXXI, col. 1060 A.

ment suivre le tracé de la rue actuelle de Salma-Tomrouk, qui est d'ailleurs en quelque sorte imposé par la configuration du terrain. Le typicon de la Théotocos Κεχαριτωμένη donné en 1128 par Irène Ducas, veuve d'Alexis Comnène, dit que les murs du monastère longeaient la voie publique commençant à Sainte-Anne du Deutéron : ὁ διαιρέτης τεῖχος ... ἄρχεται ἀπὸ τῆς εἰσοδικοῦ πυλῶνος τῆς μονῆς τοῦ κατέμπροσθεν κειμένου τῆς δημοσίας ὁδοῦ τῆς ἐρχομένης ἀπὸ τῆς ἁγίας Ἄννης τοῦ Δευτέρου(1). D'où il résulte que cette église se trouvait à un carrefour, probablement, comme nous l'avons dit plus haut, sur la grand'rue qui allait des Saints-Apôtres à la porte de Charisius ou d'Andrinople. Il semble bien que cette constatation doive mettre fin à la controverse soulevée par l'emplacement des monastères du Christ Φιλάνθρωπος et de la Théotocos Κεχαριτωμένη. M. Ch. Diehl les situait jadis près des Sept-Tours (2), sans doute à cause de la rue que le typicon disait partir de Sainte-Anne, tandis que X. Sidéridès prétendait qu'ils étaient à l'est de Sainte-Sophie, le long et à l'intérieur des remparts maritimes (3). Il y avait bien dans cette région un sanctuaire du Christ Φιλάνθρωπος mais ce n'est pas de celui-là qu'il s'agit ici. Il faut restituer à ces deux monastères leur véritable emplacement qui est le sommet de la vallée de Pétra, près de la citerne d'Aspar. Quant à identifier le monastère du Christ Φιλάνθρωπος avec celui de Chora, c'est là une hardiesse que nous laissons à M. E. del Medico (4).

Un autre texte nous fournit la preuve que l'emplacement que nous indiquons comme étant celui de Sainte-Anne du Deutéron est bien le vrai. C'est celui d'un auteur anonyme des *Patria* ou des antiquités de Constantinople. A propos des origines de ce sanctuaire, il prétend sans doute qu'il fut construit par Justinien II Rhinotmète, ce qui est faux mais les renseignements topographiques qu'il nous donne à cette occasion gardent toute leur valeur. Il dit qu'il y avait là, sur une colonne, la statue de Justinien II et que Bardas, oncle de Michel III, la fit jeter à terre et briser. Nous avons vu plus haut que les colonnes et statues situées près de Sainte-Anne avaient été renversées par le tremblement de terre de 865, donc un an avant la mort de Bardas. L'auteur poursuit son récit pour expliquer l'origine du mot Deutéron. Il dit que Justi

(1) Miklosich et Muller, *op. cit.*, t. V, p. 388; P. G., t. CXXII, col. 1117.
(2) *Figures byzantines*, t. II, p. 64.
(3) Περὶ τῆς ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει Μονῆς τοῦ Σωτῆρος Φιλανθρώπου, Constantinople, 1898.
(4) « Essai sur Kahrié Djami au début du XIIe siècle » dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXXII, 1932, p. 16-48.

nien II, revenant de son exil, se présenta sous les remparts de Constantinople, mais qu'il s'en vit refuser l'entrée. Il se retira alors à un endroit appelé Παλαιὰ Πέτρα, s'introduisit dans le canal qui alimentait la capitale et en déboucha à la base d'une colonne, à l'intérieur de la ville dont il s'empara. Le cod. 854 de la Bibliothèque Nationale signale même qu'il y avait à la base de cette colonne une bouche d'aération : αὐτόθι γὰρ εἶχε διάπνοιαν ὁ ἀγωγός. L'endroit se serait appelé de ce fait Deutéron, à cause du second avènement de Justinien II. Celui-ci aurait élevé une église au nom de sainte Anne à la suite d'une vision que sa femme aurait eue de la sainte (1).

Laissons de côté l'explication fantaisiste du mot Deutéron et la fausse attribution de la construction de l'église à Justinien II pour ne conserver que les détails purement topographiques. Tous les manuscrits portent bien Παλαιὰ Πέτρα, mais les éditeurs qui ont précédé T. Preger ont lu Παλαιὰ Πόρτα (2), ce qui s'explique d'ailleurs assez facilement. On s'est longtemps demandé quelle pouvait bien être cette « vieille porte » dont on ne trouvait pas trace, et les hypothèses les plus diverses ont été faites à ce sujet. La difficulté disparaît complètement avec la leçon Παλαιὰ Πέτρα. Cet endroit est en effet connu. C'est le rocher qui surplombe la vallée de Pétra, un peu au nord du monastère de Chora (Kharié-Djami). Le canal qui passait par là pouvait naturellement conduire l'eau jusqu'aux alentours de la citerne d'Aspar qui est légèrement en contrebas. C'est d'ailleurs celui qui alimentait l'aqueduc de Valens.

Le texte de l'Anonyme n'est pas complètement isolé. On en trouve la confirmation dans les récits des chroniqueurs. Ceux-ci disent en effet que Justinien II sortit du canal à Sainte-Anne du Deutéron : Εἰσῆλθεν οὖν Ἰουστινιανὸς... διὰ τοῦ ἀγωγοῦ... καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν Ἄνναν τὴν λεγομένην δι' αὐτὸν δευτέραν (3) ; εἰσῆλθε δὲ Ἰουστινιανὸς... διὰ τοῦ ἀγωγοῦ. Καὶ ἐξῆλθεν ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἄννῃ (4). Comme lui, ils affirment que l'empereur déchu s'introduisit dans *le* canal, c'est-à-dire celui qui alimentait essentiellement la ville et qui ne peut être que celui qui aboutissait à l'aqueduc de

(1) T. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Leipzig, 1901-1907, p. 244 : ...καὶ μὴ δεχθεὶς ὑπέστρεψεν εἰς τὴν Παλαιὰν Πέτραν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν ἀγωγὸν ἐξέβη εἰς τὸ θεμέλιον τοῦ κίονος ἔσωθεν τῆς πόλεως καὶ ἐκράτησε τῆς πόλεως πάλιν ; καὶ ἐκλήθη ὁ τόπος Δεύτερον. Καὶ τότε τὸν ναὸν τῆς ἁγίας Ἄννης ἀνήγειρε.

(2) Banduri, *Imperium orientale*, dans Byzantine de Venise, t. XXI, pars 2ª, p. 34 BC ; P. G., t. CXXII, col. 248 BC.

(3) Joel, *Chronographia*, P. G., t. CXXXIX, col. 269 C.

(4) Georges Hamartolos, *Chronicon*, IV. 242 ; P. G., t. CX, col. 905 B.

Valens. Il faut donc bien placer dans la partie du Deutéron voisine de la citerne d'Aspar l'épisode rapporté par les divers auteurs byzantins et en conclure que c'était dans cette région que se trouvait l'église Sainte-Anne qui nous occupe ici.

Résumons en quelques mots notre argumentation :

1° La position de Sainte-Anne du Deutéron est conditionnée par celle de l'église de Saint-Bassien qui l'avoisinait;

2° L'église et donc le monastère de Saint-Bassien se trouvaient à gauche du monastère de Sainte-Matrone. Celui-ci avait été construit en vue de la Corne de Or, et était voisin, d'un côté, de celui des Lycaoniens, lui-même situé non loin de Saint-Laurent (des Pulcherianæ), et de l'autre, voisin du monastère de Manuel, que tous les textes s'accordent à placer près de la citerne d'Aspar;

3° En conséquence, le monastère de Sainte-Matrone se trouvait très probablement sur la pente Nord de la cinquième colline, celui de Saint-Bassien, aux alentours de la grand'rue qui allait des Saints-Apôtres à la porte d'Andrinople, et Sainte-Anne vraisemblablement à un carrefour formé par cette artère et une autre rue qui partait de là pour se diriger vers les Blachernes.

2. Sainte-Anne du Deutéron est-elle voisine de Sainte-Zoé de la citerne mocienne ?

On ne connaît le monastère de Sainte-Zoé voisin de la citerne de Saint-Mocius que par les patriographes. L'Anonyme de Banduri dit : Περὶ τῆς μονῆς τῆς ἁγίας Ζωῆς, τῆς ἐν τῇ Μοκισίᾳ. Τὴν ἐν τῇ Μοκισίᾳ Ἁγίαν Ζωὴν, δεῖ εἰδέναι ὅτι ὅσιος Μαρκιανὸς ἔκτισε καὶ ἐκεῖ κεῖται (1). D'après l'Anonyme, c'était donc un monastère construit par saint Marcien, dont le corps y était conservé. Un texte du pseudo-Codinus, dont l'œuvre est d'ailleurs conservée en des manuscrits parfois assez différents, affirme la même chose des restes de saint Marcien, mais il ne spécifie pas qu'il s'agit d'un monastère (2). Le texte publié par T. Preger, d'après les meilleurs manuscrits et les plus anciens, diffère notablement de celui de l'Anonyme. Il dit : Τὴς ἁγίαν Ζωὴν τὴν οὖσαν εἰς τὴν Μοκισίαν ὁ ὅσιος Μαρκιανὸς ἀνήγειρεν· ἔνθα καὶ τὸ ἅγιον αὐτῆς σῶμα κεῖται (3). On remarquera qu'il ne fait point mention du corps de saint Marcien, mais de celui

(1) Byzantine de Venise, t. XXII, pars 2ª, p. 45 BC; P. G., t. CXXII, col. 1268 A.
(2) P. G., t. CXVII, col. 605 A.
(3) *Op. cit.*, p. 274 (N° 187).

de sainte Zoé elle-même. Du reste, les Synaxaires signalent que la fête de saint Marcien avait lieu, les uns le 9, les autres le 10 janvier, dans l'église Saint-Jean-Baptiste ἐν τοῖς Δανιήλ, c'est-à-dire près de la citerne de Saint-Mocius (1), d'où l'on peut conclure sans témérité que c'est là que se trouvaient ses reliques. Syméon Métaphraste le dit d'ailleurs positivement dans sa Vie de saint Marcien, puisqu'il affirme que le saint fut enseveli dans le monastère de Saint-Jean-Baptiste τὰ Δανιήλ bâti par lui dans le voisinage de la citerne mocienne (2). Syméon Métaphraste ne signale pas Sainte-Zoé parmi les églises attribuées à saint Marcien.

Comme les Synaxaires ne parlent pas de Sainte-Zoé voisine de la citerne de Saint-Mocius, peut-on en inférer qu'elle n'existait plus au moment de leur composition ? Cela paraît peu probable, car les patriographes sont des contemporains des Synaxaires (X^{e}-XIe s.) et il n'est pas vraisemblable qu'ils eussent parlé d'un sanctuaire qui n'existait plus. Ajoutons du reste que les Synaxaires ne signalent pas certaines églises de Constantinople dont l'existence ne fait cependant aucun doute.

Rien dans le texte des patriographes ne permet de conclure que Sainte-Zoé voisine de la citerne mocienne fût celle que Procope dit avoir été bâtie par Justinien près de Sainte-Anne du Deutéron. Puisque nous n'avons aucun autre renseignement sur le premier de ces sanctuaires, force nous est d'aller chercher ailleurs une Sainte-Zoé qui ait chance d'être vraiment voisine de Sainte-Anne de Deutéron.

Nous trouvons une église des Saints-Hespéros et Zoé, près de Saint-Platon, qui s'élevait ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις, ainsi que nous l'avons rappelé dans une précédente étude (3). Ce voisinage est attesté par Cédrénus qui dit, en parlant des restaurations de sanctuaires opérées par Basile le Macédonien : καὶ ἐγγίζοντα (τῷ Πλάτωνι) τῶν καλλινίκων μαρτύρων ναὸν Ἑσπέρου καὶ Ζωῆς ἐφεποιήσατο (4). La *Vita Basilii* ne marque pas nettement ce voisinage, mais elle l'insinue. Après avoir parlé de la réfection de Sainte-Anastasie ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις, elle passe à Saint-Platon, puis aux Saints-Hespéros et Zoé, sans dire toutefois qu'ils étaient situés dans le même quartier (5). Cependant elle

(1) *Synaxaire de Constantinople*, p. 380, l. 15 ; p. 384, l. 42.
(2) P. G., t. CXIV, col. 448 CD.
(3) « Études de topographie byzantine ». Ἐμβολοι τοῦ Δομνίνου. Τὰ Μαυριανά, dans *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 150-152.
(4) *Hist. compend.*, P. G., t. CXXI, col. 1125 C.
(5) P. G., t. CIX, col. 340 CD.

suit le même ordre que Cédrémus et l'on s'aperçoit que celui-ci ne fait que reproduire son texte en y ajoutant quelques précisions topographiques particulièrement précieuses ici.

Nous avons aussi l'église Sainte-Zoé construite par Justinien, non loin de Sainte-Anne du Deutéron, au témoignage de Procope : τούτου δὲ δὴ τοῦ νεὼ οὐ πολλῷ ἄποθεν, ἀμφὶ τῆς πόλεως ἀγυιὰν ἐστράτην Ζωῇ μάρτυρι ἐπιεικῶς ἔδος πεποίηται (1). Cet édifice se trouvait nécessairement dans le Deutéron, comme celui de Sainte-Anne. C'est probablement de lui que parlent les Synaxaires. A la date du 2 mai, ils signalent que la fête des saints martyrs Hespéros, sa femme Zoé et leurs fils Cyriaque et Théodule avait lieu dans leur martyrion du Deutéron : ...Τελεῖται δὲ ἡ αὐτῶν σύναξις ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ αὐτῶν μαρτυρείῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ Δευτέρῳ (2). La dédicace du sanctuaire se célébrait le 9 août, comme en témoigne le cod. 266 de Patmos publié par A. Dmitrievski sous le nom de typicon de Sainte-Sophie composé vers 880 (3).

Signalons, pour être complet, que l'empereur Léon le Sage construisit une église en souvenir de sa seconde femme, Zoé, fille de Zaoutsas. Syméon Magistros, le seul auteur qui nous en parle, ne donne malheureusement aucun détail qui nous permette de déterminer l'emplacement de ce sanctuaire. Il se contente de dire que le basileus, ayant bâti l'église Sainte-Zoé, y déposa le corps de sa femme, au mois de mai. Le sanctuaire dont il nous parle ne saurait être l'un des trois que nous avons énumérés plus haut, car il leur est nettement postérieur. Du reste, il ne peut entrer en ligne de compte, puisqu'il s'agit de déterminer où se trouvait l'église Sainte-Zoé bâtie par Justinien près de Sainte-Anne du Deutéron.

Reste à préciser à quelle sainte Zoé étaient dédiés ces divers sanctuaires. Les Synaxaires en connaissent deux de ce nom. La première, femme d'Hespéros, est dite avoir été martyrisée à Constantinople avec lui et avec leurs enfants, Cyriaque et Théodule, sous l'empereur Hadrien. C'est ce groupe qui était honoré dans le Deutéron, où se trouvait leur martyrion (5) et près de Saint-Platon ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις (6).

(1) *De aedificiis*, I. c. 3 ; Byzantine de Venise, t. II, p. 400.
(2) *Synaxaire de Constantinople*, p. 650, l. 14-15, 48.
(3) *Ibid.*, p. 877, l. 46 ; A. Dmitrievski, *Opisanie liturgitcheskikh rukopisei*, t. I, p. 102.
(4) *Annales, Leo Basilii fil.*, 5 ; P. G., t. CIX, col. 764 D.
(5) *Synaxaire de Constantinople*, p. 650, l. 14-15, 48. A. Dmitrievski, *op. cit.*, p. 102.
(6) Cedrenus, *op. et loc. cit.*

La seconde Zoé fait partie d'un groupe de martyrs d'Italie sous Dioclétien, qui comprend Sébastien, Tranquillinus, Nicostrate, Claude, Castor, Tiburce, Castulus, Marcellin et Marc, fêtés le 18 décembre (1). Leurs reliques ne sont signalées nulle part dans les Synaxaires. L'église Sainte-Zoé voisine de la citerne mocienne et qui est dite avoir possédé une sainte de ce nom, ne saurait donc avoir abrité le culte du groupe des martyrs italiens d'autant plus que Zoé se trouve la dernière et qu'elle ne semble pas être sortie de l'obscurité dans laquelle l'enveloppe le récit succinct du martyre de tout le groupe. C'est donc à la sainte Zoé du groupe constantinopolitain qu'il faut nous en tenir. Quant à la seconde femme de Léon le Sage, rien ne prouve qu'elle a été l'objet d'un culte qu'elle méritait d'ailleurs bien peu.

Peut-on penser que les trois sanctuaires que nous avons énumérés en dehors de celui que construisit Léon le Sage n'en faisaient en réalité qu'un seul ? Assurément non.

Tout d'abord il faut nettement distinguer celui qui est dit voisin de la citerne de Saint-Mocius de celui qui se trouvait ἐν Δομνίνου ἐμβόλοις. La distance entre ces deux points s'oppose formellement à une identification. Il y a en effet près de trois kilomètres en ligne droite.

La Sainte-Zoé de la citerne mocienne peut-elle être celle que Justinien bâtit près de Sainte-Anne du Deutéron ? Non encore. Outre que la construction de la première est attribuée à saint Marcien, tout ce que nous avons dit de Sainte-Anne du Deutéron, non loin de laquelle Justinien édifia Sainte-Zoé, suivant le témoignage formel de Procope, rend impossible cette identification. La distance qui sépare la citerne de Saint-Mocius de l'endroit probable où s'élevait Sainte-Anne du Deutéron est en effet de près de deux kilomètres à vol d'oiseau.

Ne peut-on pas dire que Sainte-Zoé, voisine de Sainte-Anne du Deutéron, est la même que celle que Cédrénus signale près de Saint-Platon ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις ? Pas davantage. La distance est de trois kilomètres environ en ligne droite, d'après ce que nous avons dit précédemment de l'emplacement de Sainte-Anne du Deutéron et des ἔμβολοι τοῦ Δομνίνου.

La seule chose que l'on pourrait admettre à la rigueur c'est que le martyrion des saints Hespéros et Zoé indiqué ἐν τῷ Δευτέρῳ par les Synaxaires pourrait être l'église située près de la citerne de Saint-Mocius, puisque les patriographes assurent que le corps de la sainte y était

(1) *Synaxaire de Constantinople*, p. 320-321.

conservé. Mais alors il y aurait eu deux églises sous le vocable de Sainte-Zoé dans le Deutéron. Ce n'est pas impossible, quoique peu probable. En effet le terme de martyrion n'implique pas nécessairement le sens d'église où étaient conservées les reliques d'un saint.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier qu'il paraît difficile d'élucider davantage, il faut conclure de tout ce que nous avons dit plus haut que Constantinople, en dehors de l'église construite par Léon le Sage en mémoire de sa seconde femme et sur laquelle nous n'avons aucune précision, possédait au moins trois sanctuaires dédiés à sainte Zoé, situés à une grande distance les uns des autres. Celui qui est dit voisin de Sainte-Anne du Deutéron doit être cherché non près de la citerne de Saint-Mocius, comme le pensait le P. Pargoire, mais dans la même région que Sainte-Anne, c'est-à-dire probablement au sud de la citerne d'Aspar.

Ainsi disparaît la difficulté que nous avons exposée au début de cette étude et que les topographes les plus avisés ont eux-mêmes contribué à créer parce qu'ils n'ont pas étudié les textes d'assez près pour en tirer des conclusions vraiment scientifiques. La solution du problème résidait évidemment dans la localisation exacte de Sainte-Anne du Deutéron.

II. A propos du Deutéron, du Triton et du Pempton

Quand nous avons publié, dans le numéro d'avril-juin 1936 de cette revue, notre étude sur le Deutéron, le Triton et le Pempton, nous pensions bien que notre thèse ne serait pas accueillie par tous avec faveur. De fait, elle a été en partie contredite par M. A.-M. Schneider dans un compte rendu de la *Byzantinische Zeitschrift* (1er fascicule de 1937).

M. Schneider nous donne raison en ce qui concerne l'emplacement du Triton. Toutefois il se demande s'il ne faut pas étendre ce quartier à la partie sud-ouest de la ville, de manière à y comprendre l'église Saint-André ἐν Κρίσει qui est située au nord de Psamathia. Sans doute — nous l'avons nous-même rappelé dans notre article — une église Saint-André est bien signalée dans le Triton par le Typicon de Sainte-Sophie, mais rien ne prouve que ce soit réellement la même que Saint-André ἐν Κρίσει. De plus, celle-ci étant située à l'intérieur des remparts, nous ne voyons pas quel sens nous pourrions alors donner au mot *Triton*, dans lequel nous persistons à voir la troisième (τρίτον) partie de la ville, celle qui était située en dehors des murs.

D'accord avec nous sur la question du Triton, M. Schneider ne l'est plus du tout sur celle du Deutéron. Pour lui ce quartier de la Constantinople byzantine se trouvait uniquement entre la porte de Charisius ou d'Andrinople et l'église des Saints-Apôtres, où l'avait déjà reconnu M. Jean B. Papadopoulos dans son étude publiée en 1921. M. Schneider a eu raison de signaler la méprise qui nous a fait indiquer le monastère τοῦ Παναρέτου πλησίον τοῦ Δευτέρου comme le lieu où fut enseveli saint Romain le Mélode. Nous l'avons nous-même indiquée dans une rectification postérieure (*Echos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 155). Ses autres raisons paraissent moins convaincantes. Ce qu'il dit de la porte Mélandésia nous étonne quelque peu. On sait qu'elle faisait partie du mur de Constantin et qu'elle marquait la fin de la route arrivant de Mélantias. Prétendre, comme M. Schneider, que la voie Egnatia passant par Mélantias (Yarem-Bourgas), atteignait Constantinople près des Saints-Apôtres ou dans la vallée du Lycus, nous paraît difficile à admettre. La voie Egnatia devait aboutir à l'ancienne porte Dorée ou tout auprès, comme la configuration du terrain semble le demander. On ne voit pas la raison qui lui aurait fait franchir le Lycus pour pénétrer dans la ville près des Saints-Apôtres. Nous avons fait remarquer aussi que les corps des saints notaires Marcien et Martyrios furent ensevelis près de la porte Mélandésia, là même où ils furent mis à mort. Or ils furent exécutés à l'endroit ordinaire des criminels, d'après le récit de leur martyre et le lieu où l'on jetait les cadavres des condamnés s'appelait τὰ Πελαγίου et devait se trouver dans les parages de Saint-André ἐν Κρίσει. Nous y voyons là une preuve que le Deutéron se prolongeait bien jusqu'à la limite que nous lui avons assignée dans le sud-ouest de la ville.

De plus, M. Schneider pense-t-il vraiment que la région restreinte qu'il dit être celle du Deutéron ait pu posséder un si grand nombre d'églises ? Quatorze au moins sont signalées par les textes byzantins comme ayant existé dans le Deutéron. Nous en avons donné la nomenclature dans notre article. Même à Byzance, ce serait vraiment excessif pour un quartier qui aurait mesuré tout au plus un kilomètre de longueur. Aux quatorze églises situées dans le Deutéron il faut ajouter un xénon et un palais et dire que trois monastères (Jonas, Panarétos et Saint-Barlaam) et une église (Saint-Léonce) sont indiqués comme étant πλησίον τοῦ Δευτέρου.

Quant à l'expression de δεύτερον μέρος elle n'est pas aussi insolite que M. A.-M. Schneider semble le dire. Nous la trouvons en effet dans le

cod. 78. (XIVe s.) de la bibliothèque de la Panaghia de Halki, p. 37v. à propos du tremblement de terre du 18 octobre 1342 et du raz-de-marée qui en fut la conséquence pendant la nuit suivante : καὶ ὑψώθη ἡ θάλασσα εἰς τὰ τείχη εἰς μέρος Ἀνδρόλερος (?) καὶ εἰς τὸ μέρος β΄ καὶ εἰς τὸ μέρος γ΄ (1). Or, si nous consultons le récit parallèle de Nicéphore Grégoras, nous apprenons que le raz-de-marée pénétra dans l'intérieur des terres à une profondeur de dix stades, entraînant avec lui poissons et embarcations légères (2), ce qui s'explique fort bien de la région appelée Triton, à peine élevée de quelques mètres au-dessus du niveau de la mer. Nous devons avouer toutefois qu'il est difficile de donner du texte du manuscrit de Halki une explication complètement satisfaisante, car l'expression μέρος β΄ ne saurait s'appliquer à la région que nous avons indiquée comme étant le Deutéron. En effet cette région est tout de suite trop élevée dans le voisinage de la mer pour qu'un raz-de-marée puisse l'envahir. Celui-ci aurait pu facilement recouvrir la partie inférieure de la vallée du Lycus, mais alors nous ne sommes plus dans le Deutéron. Il faut peut-être voir dans le μέρος β΄ une portion du rivage, située le long des remparts, entre le quartier dit Androléros (?) et le Triton et conclure que cette expression pouvait avoir un sens local restreint. Mais où était alors le μέρος α΄ ?

Quant au Pempton, nous ne croyons pas que l'emplacement que M. Schneider lui assigne dans la vallée du Lycus et à l'intérieur des remparts, soit le bon. Sans doute il y a là une porte qui est dite τοῦ Πέμπτου mais on ne peut en tirer la conclusion que ce quartier ou cette localité (car le Pempton existait avant le mur théodosien) fût à l'intérieur des remparts, pas plus que le monastère de la Source (τῆς Πηγῆς) n'est compris dans l'enceinte de la ville parce que la porte qui lui fait vis-à-vis s'appelle τῆς Πηγῆς. N'a-t-on pas aussi la porte de Rhésion (τοῦ Ρησίου), celle de Silivri (τῆς Συλημβρίας) et même celle d'Andrinople ? Nous ne voyons d'autre explication du mot Pempton que celle de cinquième mille (πέμπτον σημεῖον) comme on a l'Hebdomon (Ἑβδόμον) au septième et le Décaton (Δέκατον) au dixième. Le Pempton était donc une localité située au cinquième mille à partir du Milliaire d'or et devait

(1) M. Athénagoras, Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μονῆς τῆς Παναγίας τῆς Χαλκῆς, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. XI, 1935. p. 178. Le texte publié est fautif. Nous le donnons d'après les corrections que le R. P. V. Laurent a faites lui-même sur le manuscrit.

(2) *Byzantinae historiae*, XIV, 2 ; P. G., t. CXLVIII, col. 924 BCD.

se trouver dans les parages de l'actuel Maltépé. Dans l'hypothèse de M. Schneider, quel sens peut avoir le mot Πέμπτον ?

Nous attendons avec le plus vif intérêt l'étude d'ensemble que notre distingué contradicteur annonçait à la fin du compte rendu de notre article. Nous ne demandons pas mieux que d'examiner ses arguments, prêt à y souscrire s'ils nous démontrent que notre thèse est fausse. D'ici là nous ne voyons pas de raison sérieuse de l'abandonner.

R. JANIN.

Les Actes du Synode photien de Sainte-Sophie (879-880)

On a généralement cru, jusqu'à ces dernières années, qu'après le synode tenu à Sainte-Sophie en 879-880, le pape Jean VIII et ses successeurs jusqu'à Jean IX avaient renouvelé contre Photius les anathèmes de Nicolas Ier et d'Adrien II. Cette affirmation était basée sur le dossier antiphotien publié dans les collections des conciles comme appendice aux actes du VIIIe concile œcuménique. Déjà recusée par le P. Lapôtre pour ce qui regarde l'attitude de Jean VIII (1), l'autorité de ce dossier a été complètement ruinée tant par F. Dvornik dans son article : *Le second schisme de Photius. Une mystification historique,* dans la revue *Byzantion,* t. VIII (1933), p. 425-474; que par le Père V. Grumel dans ses deux articles : *Y eut-il un second schisme de Photius ?* donné à la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. XII (1933), p. 432-457 ; et *La liquidation de la querelle photienne,* dans les *Echos d'Orient,* t. XXXIII (1934), p. 257-288. Ces deux érudits, sans entente préalable sont arrivés en même temps à la même conclusion générale : Il n'y a pas eu de schisme nouveau entre Rome et Constantinople sous le second patriarcat de Photius, c'est-à-dire de 880 à 886. Le pape Jean VIII, malgré la non exécution de certaines de ses volontés et l'altération de ses lettres au synode de Sainte-Sophie, a fermé les yeux sur ces illégalités et a reconnu le fait accompli du rétablissement de Photius sur le siège patriarcal. Ses successeurs, *au moins jusqu'au pape Formose,* ne sont pas revenus sur cette décision. Seul a persévéré le schisme intérieur de l'Église byzantine entre Photiens et Ignaciens, jusqu'au jour où, avec le concours des légats du pape Jean IX, ce schisme lui-même a cessé.

Nous avons dit que l'union entre Rome et Constantinople s'était maintenue *au moins jusqu'au pape Formose,* parce que le P. Grumel estime qu'il y a eu une nouvelle rupture entre les deux Églises sous le pape Formose, à cause des ordinations photiennes. Pour donner quelque satisfaction au parti ignacien et l'amener à l'union, Formose avait

(1) Dans son ouvrage : *L'Église et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. Le pape Jean VIII,* Paris, 1895, p. 69 sq.

exigé des clercs ordonnés par Photius lors de son premier patriarcat, un acte public de repentance. Cette mesure transactionnelle ne satisfit aucun des deux partis et détermina un nouveau schisme. Mais Photius n'était plus patriarche et ne se trouvait pas directement en cause (1). Des diverses raisons apportées par le P. Grumel pour établir sa thèse aucune n'entraîne la conviction. Unies ensemble, elles créent une certaine probabilité. On pourrait y ajouter la considération suivante : Si Photius n'est pas mort en 891, comme l'ont affirmé certains historiens, mais quelques années plus tard, vers 897-898, il a dû composer son ouvrage *La Mystagogie du Saint-Esprit* sous le pontificat de Formose. Pourquoi a-t-il repris la plume pour attaquer les Latins sur la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit, et pourquoi se montre-t-il si aigre, si furieux — le mot n'est pas trop fort — contre les Occidentaux ? La raison en doit être que Formose a dû prendre quelque mesure qui blessait son orgueil. C'est pour une raison semblable, à notre avis, que sous le pontificat du pape Marin I (882-884) il avait écrit sa *Lettre à Valpert d'Aquilée*, où nous trouvons, sous une forme schématique, tout le contenu de la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Marin ne lui avait pas adressé sa synodique, lors de son élection, et sans détruire *positivement* l'œuvre pacificatrice de Jean VIII, avait gardé à son égard une attitude de neutralité. De là, de la part de Photius, non seulement la reprise de la controverse sur la procession du Saint-Esprit, mais aussi les attaques contre la légitimité du pape, dont témoignait la lettre de l'empereur Basile à Adrien III, successeur de Marin, lettre que reçut Etienne V et à laquelle il répondit. Cette réponse, comme l'a montré Dvornik, a été falsifiée par l'auteur du dossier antiphotien. Faisons remarquer en passant — ce que paraît n'avoir pas vu Dvornik (2) — que Photius avait une raison personnelle de contester la légitimité du pape Marin. L'élection de celui-ci, en effet, s'était faite en violation du premier canon de Sardique défendant les translations d'évêques d'un siège à un autre. Or l'une des raisons que Rome avait mise en avant contre la légitimité de Photius était la violation du canon de Sardique relatif à l'élévation des laïques à l'épiscopat. Pour se défendre, Photius avait prétexté que les canons de Sardique étaient tombés en désuétude en Orient. C'est pourquoi, au synode de Sainte-Sophie, il avait fait décréter que chaque Église devait rester fidèle à ses coutumes particulières. La coutume de l'Église d'Occident était de ne pas tolérer les transla-

(1) *Échos d'Orient, loc. cit.*, p. 227-283.
(2) Voir ce qu'il dit dans l'article donné au Byzantion, *loc. cit.*, p. 440-441.

tions d'évêques. L'élection de Marin était donc anticanonique. Ce pape n'ayant pas daigné lui notifier son élection, le patriarche byzantin en contesta la légitimité non, semble-t-il, directement, mais par la plume de l'empereur Basile. En même temps, il rouvrait la controverse sur le *Filioque* par sa lettre à Valpert.

Mais ici une grave question se pose. Comment le pape Jean VIII a-t-il pu reconnaître Photius, après ce qui s'était passé au synode de Sainte Sophie ? Dans les actes grecs de ce synode, en effet, tels qu'on les connaît jusqu'ici, on trouve bien des choses qu'un pape non seulement ne pouvait approuver, mais ne pouvait laisser passer sans protester énergiquement. Dans les lettres mêmes de Jean VIII portées aux actes, il y a des énormités intolérables. Dans le *Commonitorium* aux légats, par exemple, on fait dire au pape : *Volumus coram permanenti synodo promulgari, ut synodus quae facta est contra praedictum patriarcham Photium sub Hadriano sanctissimo papa in urbe Roma et Constantinopoli ex nunc sit rejecta, irrita et sine robore, neque connumeretur cum altera sancta synodo* (1). C'est le rejet pur et simple non seulement du concile romain de juin 869 mais aussi du VIIIe concile œcuménique, IVe de Constantinople (869-870), alors que le pape avait demandé que Photius fît publiquement amende honorable devant le concile pour sa conduite passée. Dans la lettre à Photius, le rejet du VIIIe concile se complique d'une condamnation expresse de ce concile et d'un véritable mensonge : *Synodum vero, quae contra tuam reverentiam ibidem est habita, rescidimus, damnavimus omnino et abjecimus tum ob alias causas, tum quod decessor noster beatus papa Hadrianus in ea non subscripsit* (2). Mensonge aussi non moins explicite dans la lettre aux empereurs : *Nemo praetexat eas, quae contra ipsum factae sunt, injustas synodos. Nemo, ut plerisque videtur imperitis ac rudibus, decessorum nostrorum beatorum pontificum, Nicolai inquam et Hadriani, decreta culpet; neque enim ab ipsis suscepta sunt quaecumque fuerunt adversus sanctissimum Photius agitata* (3). Et que penser des passages des actes où le pape est ouvertement tourné en ridicule, où les légats jouent un rôle pitoyable, où les Photiens font ouvertement la leçon à l'Église romaine et se moquent des déclarations de Jean VIII au sujet de la Bulgarie, où ils comblent leur chef d'éloges colossaux, allant jusqu'à l'appeler *le domicile de la sagesse, le grand boulevard de l'Église du Christ, le chef sa-*

(1) Hardouin, t. VI, col. 296.
(2) *Ibid.*, col. 237.
(3) *Ibid.*, col. 249.

cré du corps de l'Église, la cité vivante de Dieu, le pasteur en chef des brebis raisonnables du Christ, orné de toutes les vertus, qui a reçu la surveillance du monde entier, à l'exemple du souverain Pasteur, le Christ notre Dieu ? (1).

Ce sont ces passages et autres semblables qui devaient provoquer le réprobation et les protestations du pape beaucoup plus que le décret approuvé à la sixième et à la septième session sur la défense de composer un symbole autre que celui de Nicée et d'y ajouter ou supprimer quoi que ce soit. Ces deux sessions, que beaucoup de critiques ont rejetées comme ayant été ajoutées après coup par Photius ou par quelque faussaire postérieur, et où ils ont vu une condamnation non seulement de l'addition du *Filioque* au symbole, mais aussi de la doctrine qu'il exprime, ne présentent, au contraire, du point de vue catholique, aucune difficulté spéciale, mis à part les éloges hyperboliques que les légats du pape et d'autres y adressent à Photius. Nous n'y découvrons pas autre chose, en effet, qu'une répétition de ce qu'avaient fait tous les conciles œcuméniques antérieurs depuis le concile d'Éphèse : à savoir la défense de composer une formule de foi autre que celle du premier concile de Nicée, d'*altérer* cette formule par des additions, des suppressions ou changements quelconques et d'en proposer une autre à ceux qui reviennent de quelque hérésie. Aucune mention spéciale n'y est faite du *Filioque*, mais la défense portée est tout à fait générale et conçue dans les termes employés par les conciles antérieurs. Non seulement l'addition du *Filioque* n'y est pas visée spécialement, mais l'on y découvre le souci de ne pas proscrire absolument toute addition : *Une addition peut être permise, si le Malin vient à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie.* Nous avons là la condamnation anticipée de la thèse des polémistes antilatins de l'avenir, de celle que Marc d'Ephèse et Bessarion défendirent à Florence treize sessions durant : à savoir que le concile œcuménique d'Ephèse de 431 a enlevé pour toujours à l'Église enseignante le droit de changer même un iota au symbole de Nicée, qui était pour eux la même formule que le symbole dit de Nicée-Constantinople ; ce en quoi ils se trompaient étrangement. Il ne semble donc pas qu'il faille attribuer à une intention maligne spéciale de Photius la tenue de ces deux sessions supplémentaires très courtes, qui ont eu le même objet. Ce n'est pas pour frapper par un coup détourné la doctrine exprimée par le *Filioque* qu'elles ont eu lieu. Leur but a été

(1) *Ibid.*, col. 264-265, 272, 320, 341.

d'imiter un geste commun à tous les conciles œcuméniques : à savoir la confirmation du symbole de la foi. Photius tenait beaucoup à ce que le concile qui le réhabilitait et le replaçait sur le siège de Constantinople, avec l'approbation officielle des légats du pape, réalisât toutes les conditions de l'œcuménicité. Or, dans les idées de l'époque, un concile, pour être véritablement œcuménique, devait porter au moins un décret concernant la foi. C'est ce qu'a fait le synode de Sainte-Sophie à la sixième et à la septième session, qui en réalité n'en font qu'une par leur objet. On a même l'impression qu'on avait d'abord oublié cette formalité. C'est pourquoi l'on y suppléa avant le départ des légats pour Rome et c'est ce qui expliquerait l'intervalle de six semaines qui sépare la sixième session de la cinquième. La même raison, celle de réaliser toutes les conditions de l'œcuménicité, explique aussi pourquoi au conciliabule des Saints-Apôtres de 861, dit le concile *premier et second,* on réitéra la condamnation du septième concile œcuménique contre l'hérésie iconoclaste. E. Amann a parfaitement eu raison de montrer la faiblesse, pour ne pas dire l'inanité, des arguments qu'on a fait valoir contre l'authenticité de ces deux dernières sessions (1). Leur absence dans certains manuscrits se justifie aisément, si l'on songe qu'elles ne contiennent, en fait, rien de nouveau et n'ajoutent rien au but direct du concile. Par ailleurs, les légats romains pouvaient, en sûreté de conscience, souscrire au décret sur le symbole, puisque ce décret ressemblait à celui qui se lit dans les actes des autres conciles œcuméniques et contenait même, au sujet des additions, une réserve précieuse toute favorable aux Latins. Ils le pouvaient d'autant plus que l'Église romaine, à cette époque, n'avait pas encore ajouté le mot *Filioque* au symbole et s'en tenait à l'attitude adoptée par le pape saint Léon III en 809-810. Enfin Photius lui-même, tant dans la lettre à Valpert que dans la *Mystagogie du Saint-Esprit,* confirme cette authenticité, quand il affirme que le pape Jean VIII a souscrit au symbole sans l'addition du *Filioque par la main de ses légats* (2).

L'énigme, pour nous, reste toujours l'authenticité des actes grecs des cinq premières sessions du concile. Jean VIII les a-t-il connus tels que nous les lisons dans les collections des conciles ? Et s'il les a connus, comment a-t-il pu approuver, nous ne disons pas ces actes eux-mêmes — il ne l'a pas fait — mais le second patriarcat de Photius ?

---

(1) *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. PHOTIUS, t. XII, col., 1589-1590.
(2) *Myst. Spiritus Sancti,* 89, P. G., T. CII, col. 380-381 ; *Epist. ad arch. Aquileiensem,* ibid., col. 800.

Pour dissiper toute équivoque, il faut d'abord remarquer que le pape n'a pas donné d'approbation *positive et sans restriction* à tout ce qui s'est dit et fait au synode de Sainte-Sophie. Ce pape a souscrit, *par la main de ses légats*, au symbole de Nicée-Constantinople récité sans aucune addition. S'il avait connu un document positif du pape confirmant son synode il n'aurait pas manqué d'en faire état. En fait, Jean VIII s'est aperçu qu'au synode toutes ses volontés n'avaient pas été exécutées, et que *beaucoup de ses dispositions on avaient été négligées ou avaient été changées et altérées : Mirandum valde est*, lisons-nous dans la lettre qu'il écrivit à Photius après le concile, *cur multa, quae nos statueramus, aut aliter habita, aut mutata esse noscantur, et nescimus cujus studio vel neglectu variata monstrentur* (1). Il y a là une allusion évidente aux falsifications des lettres pontificales, comme en témoigne du reste ce qu'ajoute le pape à propos de la conduite de Photius, qui a refusé de demander pardon devant le concile, *parce que ceux-là seuls doivent demander pardon qui ont mal agi. Nous ne voulons pourtant pas exagérer ce que nous avons lu*, poursuit le pape, *pour ne pas être forcé de porter la sentence méritée; donc qu'on ne nous présente pas pareille excuse de peur que ceux qui la mettent en avant n'aient à s'appliquer le passage : « Vous êtes ceux qui se font passer pour justes devant les hommes; mais Dieu connaît vos cœurs; et ce qui est élevé aux yeux des hommes est une abomination devant Dieu* (Luc. XVI, 15) ». Après ces paroles, qui montraient qu'il n'était pas dupe, le pape, croyant en avoir trop dit — car il ne voulait pas la rupture —, se radoucit et poursuit sur un ton presque bienveillant ; mais il s'agit évidemment d'une bienveillance tout diplomatique, qui n'empêche point l'amertume du cœur. De tout ce qu'il a lu il ne veut retenir que l'essentiel : il approuve ce que *miséricordieusement* on a fait en synode en vue de rétablir Photius sur le siège patriarcal. *Mais il ne reçoit pas et déclare être de nulle valeur tout ce que ses légats, pendant le concile, ont pu accomplir de contraire à ses prescriptions*[a]*: Nam et ea quae pro causa tuae restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericorditer acta sunt, recipimus. Et si fortasse nostri legati in eadem synodo contra apostolicam praeceptionem egerunt, nos nec recipimus, nec judicamus alicujus existere firmitatis* (2). La même finale se retrouve mot pour mot à la fin de la lettre que le même Jean VIII écrivit aux empereurs par la même occasion pour les remercier d'avoir envoyé un secours

(1) Hardouin, t. VI, col. 87 D.
(2) Hardouin, t. VI, col. 87-88.

d'ordre militaire en vue de protéger le patrimoine de saint Pierre, d'avoir restitué à l'Église romaine le monastère de Saint-Serge à Constantinople, et enfin de laisser la voie libre à l'exercice de la juridiction pontificale sur la Bulgarie (1).

De tout ce qui s'est dit et fait au synode de Sainte-Sophie Jean VIII n'a donc approuvé qu'une seule chose : le rétablissement de Photius sur le siège patriarcal, et il a rejeté tout ce que ses légats ont pu faire de contraire à ses ordres, tout ce à quoi ils ont pu se prêter qui ait outrepassé leur mission. Même avec ces distinctions et ces réserves capitales, on peut trouver que le pape est allé bien loin dans la condescendance en reconnaissant Photius pour patriarche, et la question se pose toujours de savoir s'il a connu les actes du synode tels que nous les lisons. Le Père V. Laurent cru pouvoir élever des doutes sur l'authenticité de ces actes en se basant sur un écrit du patriarche du XIIIe siècle, Jean Veccos, et sur l'*Histoire dogmatique* de son contemporain Georges le Métochite. Après avoir examiné de près les dires de ces deux auteurs, nous n'y trouvons rien, pour notre part, qui permette de tirer une pareille conclusion. L'argument apologétique de Jean Veccos tel que l'expose le P. Laurent (2), repose tout entier sur les attitudes successives et contradictoires que Photius a tenues à l'égard de l'Église romaine. Il est bien vrai qu'au synode de Sainte-Sophie, comme le dit le patriarche unioniste, « Photius y porta des canons et livra à l'anathème tout ce qu'au temps de la discorde il avait fait ou dit contre l'Église romaine ». En effet, par le canon porté à la 4e session sur le maintien des usages particuliers de chaque Église, il a, par le fait même, désapprouvé sa polémique contre les Latins, esquissée dans l'Encyclique aux Orientaux (3). Par le canon de la session suivante, où il condamne ceux que Jean VIII condamne à condition de réciprocité, *mais en stipulant expressément que ce décret ne porte atteinte en rien aux privilèges du Siège romain* (4), il a reconnu explicitement la primauté romaine, qu'il avait attaquée dans ses écrits. Il a reconnu également cette primauté d'une manière indirecte en faisant lire au concile les lettres pontificales qui la

(1) *Ibid.*, col. 88-89.

(2) *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 407-409.

(3) Ce canon est ainsi conçu : « Chaque siège observe certaines coutumes anciennes, qui lui ont été transmises par la tradition, et il ne faut point entrer en contestation ni en litige à ce sujet. L'Église romaine se conforme à ses usages particuliers, qu'elle tient d'une antique tradition. Les autres sièges en font autant. » Hardouin, col 312.

(4) Hardouin, col. 320 : « μηδὲν τῶν πρεσβείων τῶν προσόντων τῷ ἁγιωτάτῳ θρόνῳ τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας μηδὲ τῷ ταύτης προέδρῳ τὸ σύνολον καινοτομουμένων, μήτε νῦν μήτε εἰς τὸ μετέπειτα. »

proclament, même après les interpolations qu'il leur a fait subir. Enfin, il a momentanément renoncé à ses attaques sur le dogme de la procession du Saint-Esprit, en gardant le silence sur cette question et en se contentant de faire défendre en termes généraux, à la manière des autres conciles, les changements, additions ou suppressions au symbole de Nicée. Pour les additions mêmes, il a inséré une clause toute favorable aux Latins.

Quant à l'*Histoire dogmatique du Métochite*, dont les termes sont rapportés par le P. Laurent (1), elle ne dit, au fond, rien de plus que Veecos; elle a même l'avantage d'affirmer que c'est en *compulsant les actes du synode photien* qu'on arrive à *voir clairement que Photius livra au feu tout ce qu'il avait écrit contre les Romains*. Cette expression de *livrer au feu* ne doit pas nous donner le change sur la vraie pensée de l'historien unioniste. Il n'y eu point d'autodafé au synode de Sainte-Sophie; mais en compulsant ses actes, tels que nous les connaissons, nous y trouvons un désaveu en acte de toute la polémique menée contre l'Église occidentale de 863 à 877.

Le Père V. Grumel a cru pouvoir découvrir un autre indice d'interpolation des actes dans le *Dialogue entre le basileus et le patriarche*, composé par le patriarche Michel d'Anchialos sous l'empereur Manuel Comnène entre 1170 et 1177. Mais là encore nous ne découvrons rien qui démontre ce qu'il faudrait. Nous y trouvons, au contraire, une preuve de l'authenticité de la sixième et de la septième session du fameux synode. Pour excuser Photius de ses palinodies, Michel d'Anchialos fait remarquer que ce patriarche n'a pas rétabli l'union avec les Latins sans prendre des garanties de leur orthodoxie future en leur faisant adopter le décret final sur les additions et suppressions au symbole, mais il a bien vu que, par lui-même et tel qu'il est conçu, ce décret ne prouve rien pour la thèse photienne et contre les Latins; que les Latins ont pu le signer sans se compromettre, sans renoncer à leur dogme de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Alors, il essaye ingénieusement de les prendre dans le filet du canon de la 4e session, où le pape Jean s'engage à reconnaître comme déposés et excommuniés ceux que Photius aura frappés de ces peines. Le raisonnement est subtil, mais il ne prouve rien, et la fin du canon détruit la conclusion que

(1) *Loc. cit.*, p. 409-414.

(2) Voir son article : *Le « Filioque » au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIX, col. 257-264.

Michel voudrait en tirer, car elle maintient expressément les privilèges du siège romain.

Les actes grecs du synode paraissent donc bien authentiques. Mais Jean VIII les a-t-il connus dans une traduction latine exacte et complète ? Nous ne le pensons pas. Il nous est parvenu, en effet, des fragments importants d'une traduction latine de ces actes dans la *Collection canonique* du cardinal Deusdedit dédiée au pape Victor III (1086-1087 (1). Ces fragments se rapportent aux cinq premières sessions. Une confrontation attentive du texte latin avec l'original grec des actes tels qu'ils nous sont parvenus prouve jusqu'à l'évidence : 1° qu'il s'agit bien d'une traduction des actes grecs et non, pour ce qui regarde les lettres de Jean VIII, d'une seconde rédaction latine de ces lettres exécutée au dernier moment par la Curie romaine (2) ; 2° que, tout en reproduisant le texte grec pour l'essentiel, la traduction omet les épithètes, les expressions, les passages par trop choquants pour des oreilles romaines. Les documents pontificaux sont sans doute modifiés dans le sens du texte grec, mais on y opère les suppressions utiles. Cela se voit bien dans le long fragment de la *Lettre de Jean VIII aux empereurs*, écrite avant le synode et lue à la deuxième session. Il n'y a pas de doute que ce texte ne soit une traduction du grec, et une traduction assez embarrassée et par endroits obscure (3). Du grec il donne toute la substance, mais il omet les passages choquants ou inadmissibles pour un pape, par exemple les épithètes par trop élogieuses données à Photius : « *Suscipite Photium praestantissimum ac reverentissimum Dei pontificem ac patriarcham... tum propter ejus virtutes, quibus pollet, tum ob scandala e medio tollenda... Suscipite Dei Pontificem irreprehensibilem;* à plus forte raison ce qui suit : *Suscipite virum sine aliqua excusatione.*

(1) L'édition critique de cette collection a été donnée par Wolf von Glanvell, *Die Kanonessamlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn, 1905. Les fragments du synode photien se trouvent aux pp. 610-617. Bien supérieure à une première édition publiée par Pio Martinucci, *Deusdedit presbyteri cardinalis collectio canonum*, Venise, 1869, p. 513-520, l'édition de von Glanvell n'est cependant pas parfaite. L'éditeur aurait pu éviter trois ou quatre fautes de lecture importantes en collationnant le texte latin avec le texte grec : ce qu'il a oublié de faire.

(2) Cf. p. 611 de Glanvell avec col. 228 B, 229 BC de Hardouin, *loc. cit.*, p. 612-614 avec col. 232-233, 237 AB, 240 ; p. 615-617 avec col. 293 D, 296 BC, 320 B, 321 DE, 324 C. Yves de Chartres a emprunté à la collection du cardinal Deusdedit le long fragment de la lettre de Jean VIII aux empereurs. Ce fragment se lit dans Mansi, *Collectio conciliorum*, t. XVII, col. 527-530. Le texte en est très défectueux.

(3) Voir, par exemple, le passage : « ἀλλ' ἐν οἷς ἡ τούτων (θεσμῶν) ἀκρίβεια ἀτρέπτως διατηρουμένη διασπᾷ καὶ λυμαίνεται τὴν ὁλοκληρίαν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας », rendu par : *Sed in quibus earum diligentia inconvertibiliter observata Ecclesiae corpus crellit.*

Nemo praetexat eas, quae contra ipsum factae sunt, injustas synodos, ἀδίκους συνόδους. *Nemo, ut plerisque videtur imperitis ac rudibus, decessorum nostrorum, Nicolai inquam et Hadriani, decreta culpet; neque enim ab ipsis suscepta sunt quaecumque fuerunt adversus sanctissimum Photium agitata.* En place de ce passage, le texte de Deusdedit porte simplement : *Recipite eum sine excusatione. Nullus excuset pro synodo contra eum peracto. Nullus sanctorum praedecessorum meorum Nicolai et Adriani sententias contra eum causetur; de ipso enim surreptum est illis* (id est, *sententiis*). On voit la différence. Au lieu d'une abrogation pure et simple des *injustes synodes, dont ni le pape Nicolas ni le pape Adrien n'ont reçu les décrets,* il s'agit simplement d'une dérogation aux sentences portées par ces papes contre Photius. Ce qui suit dénote aussi un changement important. Le texte de Deusdedit porte : *Nemo contra eum subscriptiones nostras occasionem schismatis habeat,* au lieu de : « *Nemo ex subscriptionibus vestris adversus ipsum occasionem schismatis accipiat sive contra eum sive inter vos invicem.* Pour tout ce qu'ils rapportent, ces extraits sont conformes pour le fond avec le texte grec des actes ; mais il y a ça et là des particularités, qui indiquent une traduction libre et comme une rédaction indépendante. Par exemple, à la deuxième session, les actes grecs mettent sur les lèvres de Photius les paroles suivantes : *Exacto in patriarchali sede tanto jam tempore, neque pallium ordinationis misimus* (*in Bulgariam*), *neque ordinationes aliquas fecimus* (1). Le recueil de Deusdedit porte : *Nos tertium jam annum in sacerdotali throno habentes, neque pallium misimus, neque ordinationes aliquas fecimus ibi.* La précision : *tertium jam annum in sacerdotali throno habentes* n'a pas été empruntée au texte grec et vient d'une main bien renseignée. De même, il est remarquable que la collection latine ne donne que la première partie du fameux canon porté à la cinquième session, où Jean VIII et Photius, en signe d'amitié, s'engagent à ratifier réciproquement leurs censures : *Praecipit sancta et universalis synodus ut quicumque de Italia episcopi, cleri et laici in Asia, Europa et Libya degentes a sanctissimo papa Joanne suspensi, excommunicati vel depositi fuerint, habeat eos et sanctissimus Photius patriarcha suspensos, excommunicatos vel depositos* (2). Sans doute, comme nous n'avons affaire qu'à des extraits, nous ne pouvons affirmer avec certitude que la traduction latine qu'avait sous les yeux le cardinal Deusdedit, à supposer qu'il ait connu autre chose que des

(1) Hardouin, col. 252 B.
(2) Glanvell, *op. cit.*, p. 616.

extraits, manquait de la seconde partie du canon. Cette hypothèse, pourtant, reste fort probable.

La conclusion qu'on peut tirer de là, à notre avis, est celle-ci : aussitôt après le départ des légats romains de Constantinople, on a rédigé un résumé latin des actes, destiné à la Curie romaine. Dans ce résumé, on a mis tout l'essentiel de ce qui avait été fait ou dit ou lu, mais en omettant ce qui aurait pu paraître par trop désagréable au pape et à son entourage. C'est par cette traduction écourtée, s'écartant sur plus d'un point des instructions données aux légats et portant même les principaux changements opérés dans les lettres pontificales que Jean VIII aura connu les actes du synode. Fermant les yeux sur les irrégularités commises, tout en les désapprouvant expressément, pour ne pas rouvrir un schisme déplorable et aussi parce qu'il avait obtenu satisfaction sur des points essentiels, il a reconnu Photius comme patriarche et accepté toutes les conséquences qui découlaient de cet acte : reconnaissance des ordinations photiennes et excommunication des Ignaciens intransigeants qui refusèrent de se rallier. Telle est la solution que nous proposons non comme une certitude mais comme hypothèse plausible, qui a l'avantage de s'adapter aux faits acquis et rend plus compréhensible l'attitude de Jean VIII.

On pourrait aussi présenter cette hypothèse sous une autre forme en disant que les légats apportèrent à Rome, au lieu d'une version latine déjà faite à Constantinople, un résumé des actes grecs, qui fut traduit à Rome et dont les collections du cardinal Deusdedit et d'Yves de Chartres nous ont conservé quelques fragments. Quant au texte complet des actes grecs avec tout le luxe des discours, des lettres ultraélogieuses des patriarches orientaux, avec la savante mise en scène organisée pour glorifier Photius, il est vraisemblable qu'elle resta inconnue des Romains. Les Actes grecs tels que nous les possédons sont donc authentiques, en ce sens qu'ils ont été rédigés à l'époque même du concile et que les Grecs n'en ont pas connu d'autres. Mais ils font l'effet d'actes interpolés, si on les compare à la rédaction *ad usum Delphini* qui fut envoyée à Rome et dont nous connaissons quelques extraits par la collection du cardinal Deusdedit.

M. Jugie.

Les Actes du Synode photien et Georges le Métochite

Comme le prouve abondamment le précédent article, la question de Photius est d'une persistante actualité. D'un ensemble touffu d'hypothèses deux faits émergent que l'on veut présenter comme acquis : l'inexistence d'un second schisme de Photius et l'entière authenticité des actes — tel que nous les connaissons — du synode de 879-880. C'est à ce dernier point que je voudrais consacrer ces brèves observations.

La question de ces actes joue en toute l'affaire un rôle capital, car l'attitude du pape Jean VIII et la conduite de son partenaire byzantin ne se peuvent justement apprécier qu'à travers eux. Or, si en l'état où ils nous sont parvenus, ce n'était (partiellement du moins — 6e et 7e sessions) qu'une œuvre de faussaires, si même l'on pouvait admettre le principe du remaniement pour plusieurs de leurs parties, la base de tout jugement deviendrait flottante; bien plus, en chaque cas d'apparente difficulté la tentation serait grande de crier à l'interpolation ou au démarquage intentionnés. C'est pourquoi les érudits, qui à nouveau ont touché la question des actes, tombent insensiblement d'accord sur leur authenticité. Mais cette bonne unanimité n'a d'égale que la diversité des interprétations données par ses tenants à des situations paradoxales dont la trame ne peut plus se reconstituer qu'à grands frais d'imagination.

La tradition byzantine est plus qu'aucune autre riche en faux de toute espèce et la question se pose, malgré tout, de savoir si dans leur teneur présente les actes photiens ne seraient pas une des pièces les plus insignes de la collection. L'auréole qu'ils mettent au front du patriarche schismatique est d'une si exubérante magnificence qu'on est tenté d'y voir un portrait idéalisé pour servir les intérêts de la polémique antilatine. Tous les attentats littéraires dont l'érudition présente accable les ignatiens dénotent un goût du faux qui a reparu à d'autres époques; et il serait étonnant, par exemple, que l'auteur de la fameuse lettre de Jean VIII s'en soit tenu à cet insigne exploit. C'est pourquoi rien ne sera fait aussi longtemps que n'auront pas été retrouvées et dûment enregistrées les nombreuses traces laissées par

le dossier synodal dans les littératures latine et grecque; sans cette base critique, les plus subtiles exégèses ne seront qu'acrobatie intellectuelle dans le champ des possibilités aux croisements multiples.

Un livre dit-on, paraîtra bientôt (1) où il sera définitivement prouvé que ni Photius ni personne n'a falsifié les actes du synode en question. Acceptons-en l'augure dans l'espoir que le patient auteur se sera astreint, entre autres, à l'indispensable examen critique de la tradition manuscrite, en dehors de laquelle on ne saurait prétendre à rien de définitif.

Il m'est arrivé jadis de verser au débat un témoignage qui, par sa teneur inattendue, m'avait paru heurter non seulement l'opinion courante, mais encore, ce qui est de plus d'importance, le fonds même des documents les plus authentiques que sont les actes conciliaires. Un contradicteur plus ancien, tout en admettant la réalité de la thèse nouvelle, refusait sous un futile prétexte (2) tout crédit à son auteur. Plus radical, le R. P. Jugie, dans l'article qui précède, en constate jusqu'à l'existence. Le patient lecteur va pouvoir, textes en mains, juger de leur vrai sens en se rendant aisément compte des erreurs d'interprétation ou de perspective auxquelles exposent souvent une lecture trop rapide et le parti pris systématique.

1. *L'énoncé de la thèse chez Jean Beccos et Georges le Métochite*

Le Métochite est assurément le théoricien de son époque le plus abondant et le plus explicite de l'union des Églises. La langue et le style de ses écrits (3) sont un bien de famille dont son proche parent, Théodore, le grand logothète, compliquera le tour jusqu'à faire le désespoir

(1) Photius, La légende et l'histoire de l'abbé Fr. Dvornik, annoncé pour mars 1939; cf. Byzantion, XIII, 1938, 410 n. 2.

(2) Cf. Römische Quartalschrift, XLI, 1933, 139-140 : Das aber Photios alle seine früheren « Schriften gegen die Römische Kirche dem Feuer und dem Banne überliefert hatte » wie es Metochites seinerseits will, ist bei seiner polemischen Quellenbenützung durchaus nicht glaubhaft, Er nimmt den Mund zu voll... M. Michel, qui, content de ce trait à l'emporte-pièce, réédite aussitôt la fable de l'excommunication de Photius par Marin, n'oublie qu'une chose : le peu qu'il se puisse son procès de tendance. Ce qu'il dit, p. 139 n. 56 de la formation intellectuelle de Beccos montre d'ailleurs clairement combien il reste étranger au fond même du problème unioniste posé à Byzance par le ralliement d'une élite à l'orthodoxie romaine. Quand aura paru le troisième volume de son ouvrage *Humbert und Kerullarios*, je reviendrai longuement sur tout un ensemble de questions.

(3) Mai, qui s'entendait à traiter le grec, dit et redit avec humour sa peine de ne pouvoir toujours saisir la langue contrefaite de l'archidiacre; cf. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, VIII 2, 137, 138, 145 en note.

de ses interprètes. Sous le rapport de la pensée religieuse, Georges est toutefois, à l'encontre de l'homme d'État, solidaire de son maître et ami, le patriarche Beccos, au point de paraître partout, en dépit de sa supériorité très nette d'écrivain, comme son modeste truchement. En réalité, le parallélisme parfait de thèses et d'idées dans l'œuvre littéraire de ces hommes d'Église vient moins de la subordination d'une pensée à l'autre dans l'exercice de fonctions hiérarchisées que d'une collaboration dans la défense de vérités identiques. En ce sens, le disciple a pu, voire a dû souvent réfléter la pensée intime de son chef. Mais réfléter n'est pas servile dépendance et ce serait méconnaître étrangement la fière tenue de cet esprit que de lui contester son originalité et ses vues propres. Et il sera toujours de bonne et prudente méthode, de rechercher en quelle mesure sa pensée personnelle reproduit, prolonge ou dépasse nettement celle du patriarche.

Précisément, dans le problème reposé par le R. P. Jugie, le disciple va, au moins par l'expression, plus loin que son maître. En effet, là ou Beccos dit simplement que Photius jeta l'anathème sur ses écrits, le Métochite ajoute qu'il les livre au feu; faits et gestes dont la teneur actuelle de nos actes ne porte trace. A. Michel, il est vrai, avance, avec une légèreté étonnante chez un si gros mangeur de textes, que chez Beccos l'anathème n'est pas en cause, tel passage de la *Patrologia graeca* (1) n'en soufflant mot. C'est oublier qu'un texte de Migne, du vrai, en dépit de sa très louable correction (2), ne saurait être plus

(1) Cf. A. Michel, *loc. cit.*, 138, 139 n. 54 visant P. G., CXLI, 327 C.

(2) Migne, dont aucun éditeur moderne n'a égalé l'audace ni le génie, ne mérite vraiment point l'opprobre dont certaine hypercritique voudrait couvrir ses *Patrologies*. L'œuvre n'est point parfaite; elle comporte même des parties médiocres. D'accord. En revanche, d'autres ne sont pas si mauvaises qu'on voudrait tapageusement le faire croire. Ainsi en est-il, quoi qu'en ait dit M. Leroy-Molingham (cf. Byzantion, XIII, 1938, 254-262), du recueil des lettres de Théophylacte de Bulgarie. Du point de vue philologique, son édition ne vaut ni plus ni moins que celles de Finetti, Meursius et Lamius que lui-même, fidèle à sa méthode, réunit sans vouloir aborder le problème critique. Imagine-t-on Migne et ses collaborateurs collationnant toutes les copies des textes par eux imprimés ? La seule chose qu'on fût en droit de réclamer d'eux, c'est que leur propre travail eut la correction dse prototypes reproduits. Or, si toutes les lettres de Théophylacte sont aussi fidèlement transcrites que la huitième de Lamius (Byzantion, op. cit., 255-258), la fidélité de l'ensemble doit être parfaite et la prime de 25 centimes un défi que le nouveau censeur aurait imprudence à relever. En effet, des 16 fautes d'orthographe soulignées par lui à grands frais, sans compter plusieurs variantes qui veulent être des *lectiones emendatores*, *aucune* n'est imputable à Migne, au vrai Migne s'entend, que M. Leroy semble ignorer, non à Migne-Garnier que l'esprit le moins exigeant abandonnera de bon gré à ses coups impatients. Quant à la fortune qu'on s'apprête à bâtir sur d'innombrables coquilles (loc. cit., 262), il y faudra renoncer, car le grand imprimeur n'y est pour rien.

parfait que le prototype par lui reproduit, en l'espèce l'édition d'Allatius. D'autre part, notre philologue eut dû soupçonner une lacune et admettre l'indice ἀνάθεμα après παραδίδωσι, non seulement parce que cette expression est un des lieux communs de la littérature canonique, mais parce qu'elle revient en d'autres endroits de la même édition telle que nous la restituons (1) ; à quoi s'ajoute le témoignage irréfragable des manuscrits.

Beccos dit donc bien que Photius livra à l'anathème ses écrits et autres actes antilatins. Mais il ne dit pas plus et je n'ai jamais soutenu, quoi que m'en prête le R. P. Jugie (2), que dans ses propos il y eût davantage. Au contraire, usant de forte réticence, j'écrivais même en 1930 qu'*on serait tenté de n'y voir qu'une simple adaptation à la thèse proposée de l'impression assez indécise laissée par la lecture des actes cités, si Georges le Métochite... ne s'y était arrêté avec une insistance et une précision qui excluent cette hypothèse* (3). Ainsi, selon cet ancien avis, sans l'explicitation du disciple, il eût été vain de presser le témoignage du maître, bien que l'on puisse ici aussi discuter sur la valeur des mots. La manière détournée dont, au sentiment du P. Jugie, la chose se serait passée reste trop en deçà de la pensée du patriarche manifestée dans toute son œuvre : désapprouver en reconnaissant des droits jusqu'alors méconnus, renoncer à des attaques n'est pas, ne peut pas être à la lettre anathématiser sa conduite antérieure et Beccos, qui argumente longuement sur les diverses attitudes de Photius, ne leur donne jamais une valeur d'anathème. S'il a atténué l'expression d'un fait grave entre tous, c'est que l'énoncé, sous cette forme écourtée, suffisait à sa thèse des palinodies de celui que l'on appelait déjà le père du schisme. Le Métochite traitant à fond le même problème en cite et on ne saurait sérieusement contester l'identité de vues entre le patriarche et son archidiacre : celui-ci donne sur le point en question toute la pensée du groupe unioniste.

2. *La vraie pensée de Georges le Métochite*

Le P. Jugie en tombe d'accord tout en prétendant que les deux expressions : *vouer à l'anathème* (Beccos) et *vouer à l'anathème et livrer au feu* (le Métochite), entendus métaphoriquement, ne signifient qu'une

(1) Cf. P. G., CXLI, 940 C. Le texte de ce traité et de plusieurs inédits du patriarche Jean Beccos sont depuis longtemps prêts pour l'impression.
(2) Voir ci-dessus p. 95.
(3) *Échos d'Orient*, XXIX, 1930, 409.

réprobation morale d'actes répréhensibles sans égard à leur signification littérale. J'ai le regret de ne pouvoir partager cette exégèse et le lecteur va pouvoir trancher le différend.

D'abord une question de vocabulaire, le Métochite caractérisant de diverses manières et au moyen de termes différents l'acte qu'il prête à Photius. Mais notons en premier lieu que, d'après l'assertion expresse du polémiste catholique, l'autodafé n'embrasse qu'une catégorie nettement déterminée de propos et d'écrits, incriminant le Filioque ; aucune allusion aux usages particuliers de chaque Église, ni davantage à la primauté romaine. Or on chercherait en vain dans la collection actuelle des actes un passage qui pût, même virtuellement, paraître comme une désapprobation des libelles antilatins sur la procession du Saint Esprit ; garder le silence sur un point d'une telle gravité ne pouvait en aucune façon constituer un désaveu, alors que son entêtement à défendre les changements, additions ou suppressions au symbole de Nicée recouvrait une dangereuse réticence. Posée sur une base aussi lointaine que fragile, l'affirmation du Métochite serait pure invention et ses adversaires le lui auraient bien dit.

Ce dont nous entretient le Métochite, ce qu'il nous faut retrouver dans le dossier conciliaire de 879-80, ce n'est pas, en effet, ainsi que le voudrait le P. Jugie, un désaveu en acte constitué par l'ensemble de ses pièces, mais un geste personnel de Photius. Décidé à contenter Rome, le patriarche a son plan et il l'exécute. Quel sera-t-il ? De vouer à la destruction complète (εἰς τοιαύτην ἀφάντωσιν) ce qui porte en soi une condamnation entière et manifeste, (οἷα καθαρὰν καὶ ὁμολογουμένην ἐπιφερόμενα τὴν κατάγνωσιν) ; et ce geste vaudra plus que toutes les paroles (ὃς ἂν λόγους πραγμάτων ἀνθέλοιτο). Et ce geste, ajoute le Métochite, est attesté par les Actes conciliaires tels qu'on les lisait de son temps ; à ce sujet point de doute possible (καὶ οὐδαμῶς τα περὶ τούτου τὸ παράπαν ἀμφίκρημνα). Or dans l'hypothèse du P. Jugie, en fait d'actes, on ne peut noter qu'une réprobation fort indirecte des excès passés. D'autre part, qui voudrait rechercher dans l'édition actuelle trace de ce qu'avance le Métochite perdrait son temps.

Ce n'est là qu'une première constatation ; en voici une seconde qui, je l'espère, paraîtra décisive au lecteur attentif. Des contradicteurs soutenaient que le Credo ayant été récité au concile de 879 sans le Filioque, les Latins y avaient par là même condamné cette addition. Soit, dit le Métochite, admettons — dato non concesso — qu'il en soit ainsi ; on en conclura que les Grecs *brûlèrent* et *anathématisèrent* leurs

libelles en esprit de conciliation, après que les Latins eurent répudié le Filioque. Et de s'arrêter à calculer les conséquences de cet acte à double phase qui, loin de constituer dans l'esprit de l'écrivain un vague désaveu de toute la polémique menée contre Rome de 863 à 879, suppose deux faits concrets et successifs. Et tout d'abord, remarque l'auteur, les Grecs *brûlèrent* leurs pamphlets. Or, *ne devrait-on pas crier bien haut que voilà un procédé dangereux et des plus honteux de laisser perdre et de jeter au* feu (καταπρόεσθαι καὶ πυρὶ καθυποβαλεῖν), *des écrits aptes selon eux à chasser et à écarter une redoutable et intolérable absurdité...?* Si cette phrase a un sens, elle signale une destruction matérielle, radicale et sans retenue, et non point je ne sais quelle anodine métaphore par quoi serait signifié l'armistice consenti par Photius dans ses attaques contre le dogme latin. Évidence que pose en saisissant relief la distinction formelle mise entre cette première action et la seconde, le recours à l'anathème. Voici un texte capital : Ἐκεῖνο μὲν (= la destruction par le feu) συγχωρήσει τις ἴσως, ὡς ἔφημεν, ἵν' ἐξαλειφθεῖεν καὶ μὴ ἐναπολειφθεῖεν στήλη τις οἷον καὶ θρίαμβος τῶν Ῥωμαίοις βλασφημιῶν κατ' αὐτούς, τοῦτο δέ πως οὐκ ἔγωγε συνιδεῖν ὁπωσοῦν εἰ μὴ κακίαν (l. κακίας) ἥν ἀριδήλου γεννήματα (p. 12). *On leur concèdera peut-être cela* (la destruction par le feu) *comme destiné à effacer et à supprimer, pour ainsi dire, tout monument et trophée des blasphèmes tissés par les Romains contre eux; mais ceci* (l'anathème) *comment l'entendre ? Pour ma part, je ne le saurais, si ce n'était là des produits d'une malice éclatante...* L'intention que le Métochite prête aux Byzantins est donc la suppression, dans un dessein de bonne entente, des écrits polémiques où l'addition au Symbole était incriminée; cette élimination totale ne doit rien laisser subsister qui rappelât les aigres querelles d'antan; on brûle ces traités fameux, tout excellents qu'on les veuille, pour en abolir jusqu'à l'image extérieure. Le dessein est louable et le polémiste laisse passer. Mais pour l'anathème il ne saurait transiger, car on ne voue pas, on ne peut pas vouer à l'exécration ce qui est bon et destructeur du mal.

L'exégèse du P. Jugie a le premier tort de fondre en une seule formule d'un seul tenant les deux expressions : *jeter au feu* et *livrer à l'anathème;* dans la pensée du Métochite celles-ci apparaissent très nettement tranchées; il y a entre elles hiérarchie dans la teneur et succession dans le temps. Ce que l'une exprime peut à la rigueur se concevoir; le contenu de l'autre est proprement intolérable. Si elles n'exprimaient toutes deux par manière d'images un peu poussées que la sim-

ple réprobation à laquelle Photius vouait son ancienne conduite, le polémiste eût complètement manqué son but, car son dessein est de montrer Photius à ce point convaincu de la fausseté de ses attaques contre le Filioque qu'il n'hésita pas à les condamner de la façon la plus solennelle et redoutable qui fût, en les vouant à l'anathème. Or les quatre ou cinq indications recueillies par le P. Jugie ne sauraient à leur tour donner le change, car elles sont d'abord d'objet très divers (usages, primauté et très indirectement Filioque, le seul point essentiel) ; ensuite ce ne sont que des traits subsidiaires auprès de la tendance antiromaine de tout le dossier où elles sont noyées, à telle enseigne que le Métochite serait bien en peine de faire la preuve de ses affirmations sur le texte actuel.

Il est en critique une méthode dangereuse ; celle qui porte à ne comprendre les textes qu'en fonction de difficultés à résoudre. Isolées de leur contexte, certaines expressions peuvent à la rigueur prêter à double sens, dont celui-là seul est retenu qui cadre apparemment avec la thèse préétablie. Quoi que l'on veuille, dans le cas des actes du synode photien, le témoignage du Métochite suppose nettement une altération du texte et ne saurait s'intégrer dans un système d'exégèse facile. La difficulté existe, et il est nécessaire de la comprendre pour en bien saisir la portée. En détourner le sens est aussi peu sérieux que d'en contester la gravité sous l'étonnant prétexte qu'un polémiste du XIIIe siècle, lettré et chercheur, ne pourrait pas être témoin autorisé d'un point d'histoire vieux de cinq cents ans, quand la pièce essentielle du débat — le Recueil des Actes — se trouvait à sa portée au chartophylacat de Sainte-Sophie. Avant tout verdict, on agira donc sagement en étudiant la tradition manuscrite et la fortune littéraire de cet ensemble de pièces aux teintes trop contrastes.

V. Laurent.

Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès

Remarques sur leurs correspondances (Troisième série) [1]

1. La lettre η΄ de Manuel Paléologue, adressée à Démétrius Cydonès, débute par une citation de Théognis que déjà Boissonade a relevée et identifiée (2). Cette circonstance nous a permis de retrouver sans trop de peine la réponse de Démétrius, lequel, comme on pouvait s'y attendre, ne manque pas de renvoyer la balle. Sa lettre 72 s'ouvre par une mention de Théognis (que Manuel avait cité sans le nommer) et continue par une allusion au passage précis auquel se référait Manuel : Ἔοικας ἐπιτήδειος εἶναι ποιητῶν ἀκροᾶσθαι ἐπεὶ μηδὲ τὸ τοῦ Θεόγνιδος παρέργως ἐδέξω... ἄλλος μὲν οὖν τὴν περὶ πενίας Θεόγνιδος γνώμην ἀκούσας... καὶ πόντον καὶ πέτρας σπείρειν ὑπὲρ τῶν ὀβολῶν ἂν ἐπείσθη... (3). Manuel Paléologue termine sa lettre η΄ en exprimant le désir que le pape auquel il vient d'envoyer une ambassade montre par des actes qu'il est vraiment le vicaire de Jésus-Christ : ἐπίτροπος δὲ τοῦ Σωτῆρος σαφὴς τότ' ἂν εἰκότως νομισθείη ἐκεῖνος ᾧ τὴν πρεσβείαν ἀπέσταλκα ἐπειδὰν μηδὲν ἐλλείπῃ πλήρων τῶν τῷ δεσπότῃ ὑπεσχημένων. Manuel n'entre dans aucun détail au sujet de cette ambassade, mais Démétrius était évidemment informé par ailleurs et le choix des ambassadeurs ne lui paraissait pas heureux. Aussi, après les compliments que l'étiquette lui impose de faire à son impérial correspondant, il exprime son avis sans ménagements : Πάνυ δὲ ἐγέλασα τὴν πρεσβείαν καὶ τὸν Πόθον ἀκούσας ἐνθυμούμενος οἷα ἐροῦσιν οἱ τῷ λιμῷ καὶ τῇ ὠχρότητι καὶ τῇ γονίᾳ μόνοις τὸν θεὸν οἰόμενοι θεραπεύειν καὶ τῆς ἀρετῆς σύμβολον τὴν ἀμαθίαν ποιούμενοι... (4).

Pothos et ses compagnons, peu idoines au rôle diplomatique qu'on veut leur faire jouer, font penser à une ambassade dont il est question

(1) Voir *Échos d'Orient* 36 (1937) p. 271, 474.
(2) Théognis 177. F. Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 394-395.
(3) A (=ms. Vat. Graec. 101, autographe), fol. 32v. U (=ms. Urbin. Graec. 133) n° ξγ΄, fol. 45r-47v.
(4) Ibid.

dans la lettre 12 (n° 1) et dont le personnel (Euthyme entre autres) n'était pas mieux adapté à sa tâche, selon Démétrius ; l'ambassade fut envoyée auprès du pape, *à Rome*, par « les Thessaloniciens » à l'occasion d'une calamité publique, où G. Mercati a reconnu le fameux siège que nous pouvons dater désormais de 1383-1387 (1). Le Pothos de la lettre 72 et l'Euthyme de la lettre 12 sont presque certainement des membres d'une même ambassade, ascètes austères, mais que Démétrius traite sans ambages d'ignorants volontaires.

La date proposée pour la lettre 12 oblige naturellement à l'entendre, avec G. Mercati, dans un sens ironique (2). On nous permettra, étant donné l'importance de la question pour la chronologie des lettres de Cydonès, de proposer un argument de plus en faveur de cette interprétation.

Démétrius, en 1383-1387, était catholique romain. Or dans la lettre il parle, ou plutôt fait semblant de parler, en fidèle orthodoxe de l'Église byzantine. Il énumère les inconvénients qui résultent pour Euthyme de sa mission à Rome. Il devra, s'il veut obtenir de la Curie quoi que ce soit, renier, au moins en paroles, sa foi orthodoxe, saluer dans le pape le vicaire de Jésus-Christ, approuver l'oblation des azymes, et surtout, rendre à Dieu le Fils les mêmes honneurs qu'à Dieu le Père τὸν Υἱὸν ὥσπερ τὸν Πατέρα τιμήσας, καὶ κοινὸν αὐτοῖς ὁμολογήσας τὸ Πνεῦμα... (3). Ces mots veulent exprimer évidemment un blâme, ils contiennent un reproche à l'adresse de la théologie latine. Mais, qu'on y prenne bien garde, Démétrius, feignant de parler en Byzantin orthodoxe, a formulé leur grief comme certainement un disciple authentique et sincère de Photius n'eût pas fait. En effet, les catholiques latins prétendaient sauvegarder seuls l'égalité entre les personnes divines en faisant du Père et du Fils le principe du Saint-Esprit. Manuel Calécas, disciple de Cydonès, exprime cette conviction par les mots que Démétrius prête ici aux orthodoxes : τὸν Υἱὸν ὥσπερ τὸν Πατέρα τετίμηκα μετὰ τῶν διδασκάλων... (4).

Seulement, si les tenants de la théologie de Photius niaient la procession *ab utroque*, ils ne concédaient pas pour autant que cette néga-

(1) *Studi e Testi* 56, p. 515-517.

(2) Voir aussi pour l'exégèse de la lettre 12, V. Laurent dans *Échos d'Orient*, 33 (1931) p. 341, n. 2.

(3) Lettre 12, éd. Cammelli n° 1, lin. 31-32.

(4) Manuel Calécas, ms. Vat. Graec. 1879, fol. 37r. Un passage analogue tiré de Vat. Graec. 1879, fol. 81r, est cité par G. Mercati dans *Studi e Testi* 56, p. 489, n. 3.

tion dût entraîner une inégalité entre le Père et le Fils. Démétrius le savait bien, mais par un artifice de polémique, il prête à ses adversaires la conclusion inadmissible à leurs yeux qu'il tire de leurs prémisses. Ainsi, par le tour qu'il donne à ses paroles, Démétrius le catholique a mis sa signature au beau milieu de la lettre 12, dont le caractère ironique devient par là évident une fois qu'on y a pris garde.

Revenons à l'ambassade de Manuel. La lettre 7 ne permet pas de douter qu'elle ne soit partie effectivement. Mais les envoyés arrivèrent-ils auprès d'Urbain VI ? La pauvreté bien connue des Archives vaticanes en pièces concernant ce pontificat ne nous permet pas de répondre avec certitude. Toutefois nous verrons plus loin que, lors de la chute de Thessalonique, un légat du pontife romain se trouvait à Constantinople et que ce légat aurait dû en principe se rendre d'abord à Thessalonique. Il paraît donc vraisemblable que Manuel II entra réellement en relations diplomatiques avec la Cour d'Urbain VI, et plutôt que de supposer une initiative de ce dernier ou une ambassade de Manuel différente de celle dont parle notre groupe de lettres, on admettra que Pothos, Euthyme et compagnons se déchargèrent de leur mission vaille que vaille, moins mal toutefois que Cydonès ne l'avait prévu. Mais il est fort difficile de dire où et quand ils rejoignirent le pape. On connaît assez l'existence mouvementée d'Urbain VI et de sa Cour durant les années qui entrent en considération (1383-1386) (1). Il faut donc attendre que des documents nouveaux nous apportent un supplément d'information. Notons seulement que Manuel II bloqué dans Thessalonique, envoya aussi une ambassade à Venise demandant que la république vînt à son secours, ou du moyen interposât sa médiation entre lui et Mourad. Le sénat délibéra sur ces demandes le 14 avril 1385 (2).

Nous avons dit plus haut qu'un légat pontifical se trouvait à Constantinople en avril-mai 1387. C'est Cydonès qui nous l'apprend dans sa lettre 337 dont les renseignements sont complétés par le contenu de la lettre 154 qui lui fait suite dans un même fascicule du manuscrit

(1) Voir l'itinéraire d'Urbain VI dans M. Rotobarth, *Urban VI und Neapel*, Berlin, 1918, p. 90. Sur les relations d'Urbain VI avec l'Orient voir O. Halecki, *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident*, dans *Collectanea Theologica*, Lwów, 18 (1937), p. 477-532.

(2) Venise, *Archivio di Stato, Senato, Misti* 39, fol. 65, publié par N. Iorga dans *Analele Academici Române*, Ser. II, 36 (1913/14), p. 1067, n° XIV, avec la date du 18 avril 1384, corrigée par O. Halecki, *op. cit.*, p. 490, n. 48.

autographe de Cydonès (1). La connexion des deux pièces ne fait aucun doute. La lettre 337 est adressée à quelqu'un qui habite une ville différente de Constantinople et gouvernée par un basileus, ce qui fut le cas de Thessalonique durant le siège de 1383-1387. Cydonès annonce à son correspondant la prochaine venue du légat actuellement à Constantinople. Mais la lettre 154 nous montre que le départ n'eut pas lieu parce qu'entre temps la ville était tombée au pouvoir des Turcs et que le basileus qui la gouvernait s'était embarqué et avait pris la fuite. Nul ne contestera je pense qu'il s'agit ici de Thessalonique et de la fuite bien connue de Manuel II à Lesbos en avril 1387. Cette date certaine nous autorise à chercher qui est le légat des lettres 337 et 154. Il est évidemment possible que le pape ait délégué quelqu'un tout exprès à cette fin. Mais il se peut aussi qu'il ait tout simplement chargé de la nouvelle mission son légat permanent en pays grec (Romanie) l'archevêque de Patras, Paul Foscari (2). Le légat n'était pas seul. Un autre personnage l'accompagnait, une vieille connaissance de Cydonès, fr. Garsias, religieux espagnol qui parlait aussi l'italien et savait le grec et que le pape venait d'élever à l'épiscopat (3). Cydonès ne dit pas le nom de l'évêché, mais, coïncidence remarquable, Urbain VI avait en effet promu, quelque temps avant le 1er

(1) A, fol. 121r-122r; U, n° ρλβ′, ρλγ′.

(2) C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. I, ed. 2, Münster in Westf., 1913, p. 394, Patracen. n. 13, cite une bulle de Clément VII, du 26 septembre 1384, d'où il résulte que Foscari était alors légat d'Urbain VI en Romanie. Il l'était encore en 1387. RAYNALDUS, *Annal. eccl.*, 1387 n° 8. HALECKI dans *Collect. Theol.* 18, p. 488 n. 40.

(3) τὸν ῥῆ Γάρσιαν... φίλον τε ἄνωθεν ὄντα καὶ εὔνουν αὐτῷ, νῦν δὲ καὶ τὴν ἐπισκοπὴν προσλαβόντα. A, fol. 121r; U, n° ρλζ′, fol. 187 r. Il est question de fr. Garsias dans les lettres 445, 7, 337, 175 et 291 de Cydonès. A, fol. 55rv, 80v, 121r, 114 v, U, n° ρδ′ ρμδ′ ρλζ′ σκε′ σοζ′. On sait que Démétrius a été gagné à l'Église catholique par l'étude de saint Thomas d'Aquin, dont un dominicain du couvent de Péra lui fit connaître les œuvres. G. MERCATI, dans *Studi e Testi* 56, p. 514, addition à la p. 361, s'est demandé si ce dominicain n'était pas fr. Philippe de Péra. Or un témoin contemporain, le dominicain Jean III archevêque de Soulthanyéh en Perse, écrit que le traducteur grec de la Somme contre les Gentils (c'est-à-dire Cydonès) fut converti au catholicisme « *per unum fratrem nostrum de Hispania* » (*Archivum FF. Praedicatorum* 8 (1938) p. 91 et p. 101). Serait-ce notre fr. Garsias ? L'hypothèse est tentante ; d'ailleurs elle n'empêche pas que Démétrius ait fréquenté aussi fr. Philippe de Péra. Je crois même qu'on peut identifier avec ce dernier le personnage nommé Philippe que Démétrius, dans ses lettres 16 et 25 (BOISSONADE, *Anecdota nova*, p. 299 et 305) défend contre une accusation infamante de Georges le philosophe. Il s'agit en effet d'un religieux φιλοσόφων ἀνδρῶν qui est aussi un prêtre latin, auquel Georges s'est jadis confessé (BOISSONADE p. 301 lin. 7, il faut lire τελεστῇ, sacrement, et non τελευτῇ). D'autre part, les attaques de Georges étaient dirigées aussi contre un légat, qui est, je crois, le bx. Pierre Thomas, légat pontifical en Orient, une première fois en 1356 ; il fut alors recommandé à fr. Philippe de Péra, inquisiteur en Romanie (O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, p. 55). Une seconde légation de Pierre Thomas dura de 1359 jusqu'à sa mort en 1366.

juin 1387, à l'archevêché de Thèbes un certain fr. Garsias, dont le nom décèle l'origine espagnole (1). On admettra comme hautement probable que fr. Garsias, archevêque de Thèbes, et le fr. Garsias, évêque, de la lettre 337 de Cydonès sont un seul et même personnage. La date du 1er juin 1387 ne doit pas faire difficulté. Ce n'est pas en effet celle de la nomination, mais celle où le nouvel archevêque prit l'engagement de verser à la Chambre apostolique les taxes d'usage pour lui et pour ses deux prédécesseurs morts sans avoir satisfait à leur obligation. On pouvait souscrire à l'obligation devant les clercs de la Chambre apostolique, mais aussi devant le collecteur du denier de saint Pierre et c'est probablement ce que fit notre Garsias. Notons que le collecteur compétent pour la Roumanie était alors Nicolas de' Mercadanti, chanoine et doyen du chapitre métropolitain de Patras (2).

2. La lettre 9' de Manuel Paléologue soulève une objection grave contre l'hypothèse de Berger de Xivrey, selon laquelle un ordre chronologique règne dans le recueil des lettres de l'empereur. Le destinataire, Tribolès, se trouvait dans le Péloponèse et avait demandé, semble-t-il, que Manuel y fît une visite. Le prince répond que la raison d'État les tient séparés : ἐπεὶ δέ, δόξαν οὕτω θεῷ, χρόνον διέστημεν οὐ μικρόν, πρὸς τὸ κοινὴ τῶν Ῥωμαίων δοκοῦν συμφέρον ἰδόντες καὶ μὴ πρὸς τὸ ἡμῖν ἐφετόν... Sans cet empêchement, il se hâterait de répondre à l'invitation de son ami, car il a des motifs puissants qui l'engageraient à se rendre dans le Péloponèse : αὐτὴν τὴν τοῦ Πέλοπος ἣν οἰκεῖς νῦν... ἔχουσαν γάρ μοι τὸν γλυκύτατον ἀδελφὸν καὶ φίλον καὶ υἱόν, πῶς οἴει με ταύτην παθεῖν ἰδεῖν ; Le frère dont parle Manuel est Théodore Ier Paléologue, despote de Sparte depuis 1383 (3). L'ami est le destinataire de la lettre. Mais qui est le fils ?

Lorsque, le 10 décembre 1399, Manuel quitta Constantinople pour aller implorer l'aide des princes d'Occident contre les Turcs, il condui-

(1) Eubel, Hierarchia I, p. 482 Theban., ne dit pas que Garsias était religieux. Mais, à l'endroit cité par lui, (Oblig. 48, fol. 51v) on trouve l'expression *dominus frater Garsias*, qui ne laisse pas de doute sur l'appartenance de Garsias à un ordre religieux.

(2) Halecki dans *Collect.* 18, p. 482.

(3) S. Lampros, Βραχέα Χρονικά, Athènes, 1932, n° 19, lin. 16, place l'arrivée de Théodore dans le Péloponèse en 6891 (1382-1383). C'est la vraie date. Cf. *Echos d'Orient* 36, p. 282 n. 5. La chronique 19 de Lampros, étroitement apparentée à la chronique 27, permet de corriger dans le texte de celle-ci une erreur de tradition. Cette chronique, lin. 21-22, dans le texte transmis, place l'arrivée de Théodore dans le Péloponèse en 6895 (1387-1388). Rappelons que la chronique 27 de Lampros est celle publiée jadis à la suite de Ducas, éd. Bonn p. 515-527.

sit, nous dit Phrantzès, auprès de son frère Théodore, sa femme l'impératrice Hélène. Ducas dit qu'il emmena aussi ses fils Jean et Théodore (1). Nous pouvons ajouter, malgré le silence des historiens, qu'il ne dut pas laisser à Constantinople les petits princes Andronic et Constantin, ce dernier à peine âgé de 5 ans. A son retour, il alla de même, dit le Livre des faits du maréchal de Boucicaut, dans le Péloponèse, prendre sa femme et ses enfants (2). Toutefois il laissa auprès du despote Théodore son fils aîné le futur Jean VIII. Ce dernier ne rentra à Constantinople que lorsqu'il eut atteint l'adolescence, c'est-à-dire vers 1406. C'est l'empereur lui-même qui nous le dit dans la lettre-préface de ses *Praecepta regiae educationis* composés à l'intention de son fils et successeur (3). D'autre part, Chalcocondyle rapporte que, lors de la mort du despote Théodore Ier (1407), son neveu et successeur Théodore II, fils de Manuel, se trouvait auprès de son oncle, qui prenait soin de son éducation (4). Malheureusement il ne dit pas depuis combien de temps le jeune Porphyrogénète s'était rendu à la cour de Mistra. Peu importe d'ailleurs que le fils de Manuel mentionné dans la lettre ϟ' fût Jean VIII ou Théodore II; l'une et l'autre éventualité nous oblige à dater la lettre des années 1403 à 1407. Or l'hypothèse de Berger de Xivrey exigerait qu'elle remontât aux années 1383-1387. Les cas où cette hypothèse s'est vérifiée sont tellement nombreux qu'il est permis de se demander si notre lettre ne pourrait pas, malgré les apparences, rentrer dans le cadre chronologique qu'elle réclame. Le fils de

(1) Phrantzès, éd. Bonn, p. 62. Ducas, p. 56. Berger de Xivrey, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue* dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 19, Paris, 1853, p. 94-95.

(2) Partie II, chap. XIII, cité par Berger de Xivrey, p. 120 n. 1.

(3) *Patrologie grecque* 156, col. 557. Berger de Xivrey, p. 120 n. 1.

(4) Chalcocondyle, éd. Bonn, p. 206, 216, cité par Berger de Xivrey, p. 148 n. 3. Notons en passant que l'éloge funèbre de Théodore Ier par Manuel fut prononcé lors du second voyage de ce dernier dans le Péloponèse, c'est-à-dire en 1415, comme il ressort du contexte de Chalcocondyle, p. 216 lin. 8-20. Dans le tableau de Berger de Xivrey, p. 196 et 198, il faut donc placer en 1415 le n° 85 (l'éloge funèbre de Théodore). (De même les numéros 87 et 93 (lettres ϡ' et ϥ' de Manuel) sont à retarder, car elles supposent que l'éloge en question est déjà composé (mais pas nécessairement prononcé). Nous obtenons ainsi une nouvelle confirmation de l'ordre chronologique qui règne dans le recueil des lettres de Manuel. Les lettres ξ' et ξά de Manuel (dont le Paris. Graec. 3041 ignore le destinataire) sont en effet adressées à Georges Gattilusi, dynaste de Thasos (un Gattilusi que ne connaissent ni Hopf ni Miller) peu avant et durant l'expédition de Manuel contre lui, laquelle eut lieu en 1413-1414. Berger de Xivrey p. 159-160. J. F. Boissonade, *Anecdota Graeca*, III, Paris, 1831, p. 177-178. A. Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, IV, Leipzig, 1860, p. 241-243. Pour la date donnée par Phrantzès, p. 107, voir Berger de Xivrey p. 160 n. 2. Lampros, Βραχέα Χρονικά n° 18 lin. 4-11. n° 19 lin. 30-31. n° 27, lin. 42-44.

Manuel dont il y est question serait alors son fils naturel Constantin, que Phrantzès, en donnant la liste des enfants de Manuel, énumère en tête, avant Isabelle (Zampia) Paléologine, qui avait atteint dès 1392 l'âge de se marier (1). Nous ne savons rien des destinées de Constantin. Mais il vécut et mourut probablement dans le Péloponèse. Il doit être un de ces enfants de Manuel mentionnés dans le chrysobulle de septembre 1405, par lequel Manuel II confirme à la cathédrale de Monembasie la possession de certaines propriétés que lui avait données le despote Théodore Ier avec l'obligation de célébrer des messes pour le repos de l'âme des enfants de son frère l'empereur. Le chrysobulle de Manuel nous apprend donc que les enfants en question moururent dans le Péloponèse et qu'ils avaient été l'objet d'une attention spéciale de la part de leur oncle Théodore (2). Si la liste des enfants de Manuel donnée par Phrantzès est bien complète, il doit s'agir ici de Constantin et d'une fille légitime de Manuel dont le nom est laissé en blanc dans les manuscrits de Phrantzès.

A la date de 1383-1387 que nous proposons pour la lettre ϛ' s'oppose une difficulté grave à laquelle nous n'avons pas de réponse à donner. Le ton enjoué de la lettre et les plaisanteries qu'elle contient ne s'accordent guère, il faut l'avouer, avec la situation tragique où se trouvait Manuel II durant les années 1383-1387.

3. La même difficulté vaut pour la lettre 205 de Démétrius Cydonès (3) et la lettre ι' de Manuel qui y répond. Nous y voyons Cydonès reprocher à son auguste correspondant de transcrire dans un cahier les lettres de son ancien maître. Les deux pièces en elles-mêmes n'offrent aucune prise à la chronologie. Mais on est quelque peu déconcerté en présence des petites préoccupations littéraires de ces hommes d'État, dont la patrie traversait des heures si graves.

4. La difficulté que nous venons de soulever en dernier lieu contre la date 1383-1387 assignée aux lettres ϛ', 205 et ι' dans l'hypothèse Berger de Xivrey s'atténue un peu, sans disparaître tout à fait, si l'on considère le ton et les préoccupations littéraires des lettres κα' et 187, qui, elles, datent sûrement du siège de Thessalonique. En effet, la

(1) Berger de Xivrey, p. 88 n. 2. G. Mercati dans *Studi e Testi* 56, p. 444 n. 2.
(2) F. Miklosich-I. Muller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*, V, Wien, 1877, p. 168-170 n° V.
(3) A, fol. 105v U, n° σκγ' fol. 221v; édition partielle, *Studi e Testi* 56, p. 500, addition à la p. 125.

lettre ια' de Manuel, adressée à Cydonès, accompagnait l'envoi de la *Suasoria ad Thessalonicenses cum obsiderentur* (1). Démétrius répondit par la lettre 187 dont la connexion avec les deux pièces précédentes ressort trop clairement de leur lecture pour qu'il soit besoin d'insister (2). Dans le discours, Manuel exhorte ses sujets à ne pas trahir leur liberté, c'est-à-dire à ne pas livrer leur ville à l'ennemi. Nous voyons ici poindre le conflit entre Manuel et les bourgeois de Thessalonique qui, selon Chalcocondyle, précéda la capitulation de la ville. Les Thessaloniciens, qui, selon toute apparence, conservaient les franchises communales conquises en 1345, contraignirent le prince à prendre la fuite (3). La lettre 157 (n° 31) de Démétrius et mieux encore le *Sermo epistolaris ab Cabasilam* que Manuel composa à Lesbos, où il s'était réfugié après la bourrasque, confirment et illustrent le témoignage trop bref du chroniqueur athénien. Tandis que Démétrius dans sa lettre 157 cherche des circonstances atténuantes à la conduite peu recommandable de ses concitoyns (4), Manuel, sous le coup des souvenirs récents et pénibles, se plaint hautement de leur manque de discipline :

εἴμαρτο γάρ μοι ὡς ἔοικε πολέμῳ συζῆν ἀεὶ καὶ τούτῳ παντοδαπῷ . ὅθεν καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ πόλει δεῆσάν με διατρίβειν τοῖς ταύτην πολέμῳ πειρωμένοις ἑλεῖν ὡς πάντες ἴσασιν ἐπολέμουν μηδὲ ἕν τι τῶν εἰς ἡμᾶς ἡκόντων μηδεπώποτε παριείς, ἐν δὲ τῇ πατρίδι τῇ σῇ τοῖς τῆς πίστεως ἐχθροῖς μαχόμενος διετέλουν. οἱ δ' ὑπὲρ ὧν νύκτωρ καὶ μεθημέραν ἡρούμην ἀποθανεῖν, ὀφείλοντες τοῖς ἴσοις ἀμείβεσθαι ἤγουν χάριν ἡμῖν τῶν ὑπὲρ αὐτῶν κινδύνων εἰδέναι, δέον οὕτως ἔχειν γνώμης αὐτοὺς καὶ παρασκευῆς, οἱ δὲ καὶ στρατηγοῦντες ἦσαν τοῖς ἐχθροῖς, οὐχ ὅσον οἷς οὐδὲν γενναῖον οὐδ' ὑγιὲς οὔτ' ἐφρόνουν οὐτ' ἔπραττον, ἀλλὰ καὶ τῷ δόλους ποικίλους συντόνως πλέκειν ἡμῖν τοῖς τυραννοῦσιν αὐτούς, τοῦτο δὴ τὸ παρ' ἐκείνων ἀεὶ λεγόμενον καθ' ἡμῶν, καὶ οὐκ ἐπιτρέπουσιν αἰσχρῶς τὴν σφῶν ἐλευθερίαν προδοῦναι... (5).

(1) *Parisin. Graec.* 3041, fol. 47-51 *Barberin. Graec.* 219, fol. 9-14.

(2) La lettre 187, qui se trouve dans A, fol. 100, U, n° σιδ', fol. 212v, est publiée dans C. F. Matthaei, *Isocratis, Demetrii Cydone et Michaelis Glycae aliquot epistulae*, Moscou, 1776, p. 43.

(3) αὐθαδέτερον γὰρ αὐτῷ ἀχθόμενοι ἐχρῶντο οἱ τῆς πόλεως ἢ ὡς ἐχρῆν, Chalcocondyle, p. 46 lin. 15-16. Sur la « commune » de Thessalonique voir O. Tafrali, *Thessalonique au XIVe siècle*, Paris 1913, p. 66 ss. G. I. Bratianu, *Privilèges et franchises municipales dans l'empire byzantin*, Paris 1936, p. 115 ss. La lettre 310 (Boissonade, *Anecdota nova*, p. 286) est adressée à quelqu'un qui vient d'être élu magistrat dans sa patrie et celle de Cydonès, donc à Thessalonique. A noter le mot ὀρχαιρεσίαι, *élections*, Boissonade p. 286 lin. 21.

(4) Lettre 157, éd. Cammelli n° 31, lin. 19-34.

(5) *Parisin. Graec.* 3041, fol. 60v. *Barberin Graec.* 219, fol. 24r-v. Berger de Xivrey p. 81 n. 2, a publié le début de l'épître à Cabasilas qui commence par les mots Θέρους ἀκμή · καὶ ἡμεῖς. ἐν Λέσβῳ ἠναγκάσμεθα νυνὶ ποιεῖσθαι τὰς διατριβάς. Malheureusement il s'est arrêté après στρατηγοῦντες ἦσαν τοῖς ἐχθροῖς et il a omis les

Le Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς τὸν Καβάσιλαν dont nous avons extrait le passage qui précède, est adressé à ce même Thessalonicien qui est aussi le destinataire des lettres ς' et ζ'. Nous avons donc ici un souvenir du siège de Thessalonique en même temps qu'un point de repère pour dater le λόγος. Nous y reviendrons plus loin à propos de la lettre 107 (n° 21) de Cydonès, écrite après la lecture du *Discours à Cabasilas*.

5. Les lettres 161 (n° 30) et 157 (n° 31) de Démétrius, que Cammelli a heureusement rapprochées l'une de l'autre, sont contemporaines de la prise de Thessalonique par les Turcs (avril 1387). Nous dirions volontiers qu'un même courrier devait les porter. Mais ce courrier *ne partit point*. On peut s'en convaincre en comparant nos deux lettres aux lettres 337 et 154. Ces deux dernières sont adressées à une même personne, un Thessalonicien de l'entourage de Manuel Paléologue (Rhadénos ?) et qui ressemble comme un frère au destinataire de la lettre 157 (n° 31). Or voici ce que nous apprend la lettre 154 : dans une lettre précédente (notre lettre 337), Démétrius avait annoncé à son correspondant que le légat pontifical qui se trouvait actuellement à Byzance se rendrait prochainement à Thessalonique (1). Un empêchement fortuit empêcha d'abord le légat de partir. Puis des nouvelles vinrent qui obligèrent Démétrius à écrire une autre lettre, mais, avant que le pli déjà préparé ne fût expédié, d'autres informations le contraignirent d'écrire d'une façon diverse et ainsi plusieurs fois de suite :

Ὅ φασι πάσχειν τοὺς πρὸς τὸν χαμαιλέοντα βλέποντας τοῦτο καὶ νῦν τοῖς περὶ τῶν πραγμάτων βουλομένοις γράφειν συμβαίνει... τοῦτο καὶ ἡμᾶς ἃς ἡτοιμάσαμεν ὑμῖν ἐπιστολὰς ἀπορρίπτεντας ἄλλα γράφειν ἠνάγκασεν. καὶ μετὰ ταῦτα δὲ ἄλλα συνθέντες καὶ μάλα ἄλλα, καὶ πολλάκις, τὰ φθάσαντα

---

mots ἐν δὲ τῇ πατρίδι... διετέλουν. Or cette allusion à Thessalonique, patrie de Cabasilas (cf. la lettre ς' de Manuel Paléologue) nous livre la date du séjour involontaire à Lesbos durant lequel Manuel composa l'épître à Cabasilas. Berger de Xivrey (qui ne croyait pas à la prise de Thessalonique pour Mourad 1er) plaçait la composition de notre opuscule en 1393, date qu'il assignait à la première domination de Jean VII dans Constantinople. F. Dölger dans *Byzantinische Zeitschrift* 31 (1931) p. 27 n. 4., acceptait encore l'hypothèse de Berger de Xivrey en ce sens qu'il admettait que Manuel, durant l'usurpation de Jean VII (avril-septembre 1390), s'était en effet retiré à Lesbos et y avait composé notre épître. Depuis lors, l'une des chroniques anonymes de Lampros (Βραχέα Χρονικά, n° 15, lin. 28-34) nous a appris que Manuel II, en 1390, s'enfuit, non pas à Lesbos (dont le dynaste, François II Gattilusi, devait être favorable à Jean VII comme ses compatriotes génois de Péra), mais à Rhodes auprès des Hospitaliers, qui l'aidèrent à reconquérir le trône de Byzance.

(1) Le nom de la ville n'est pas prononcé. Mais comme un basileus y avait sa résidence et qu'elle tomba au pouvoir de l'ennemi après la fuite de ce prince, il n'y a pas à hésiter sur l'identité. La lettre 154 se trouve dans A, fol. 121v. U. n° ρλγ' fol. 188r.

ἀτιμάσαντες. Ὕστατον βέλτιον ἡγησάμεθα τὴν σιγήν, ἵνα δὴ μὴ κατόπιν ποταμοῦ τρέχοντες γελοῖοι δοκῶμεν. καὶ ὅτι τοῦτ' ἀληθὲς εἴση τὴν ὑπὲρ τοῦ λεγάτου δεδομένην ἐπιστολὴν ἀναγνοὺς ἣν ὡς αὐτίκα μὲν ἐξιόντος ἐπέστειλα. τύχης δέ τινος αὐτὸν ἐπισχούσης καὶ νεωτέρων τινῶν ἐπελθόντων ἀνάγκην εἶχον ἀμείβειν τὰ γράμματα... (1).

La connexion entre les lettres 337 et 154, qui se suivent dans l'autographe de Cydonès, ne fait pas de doute.

Il paraît donc certain qu'il ne partit aucun messager pour Thessalonique entre le départ de la lettre 337 et le moment où fut écrite la lettre 154. La constatation est importante, car la lettre 157 (n° 31) a des chances d'être une de ces lettres que Démétrius écrivit dans l'intervalle mais n'expédia point. On peut s'en convaincre en comparant la situation de Thessalonique telle qu'elle apparaît dans la lettre 157 (et dans la contemporaine 161) avec la situation de la ville d'après les informations nouvelles qui sont à la base de la lettre 154. Quand Démétrius écrivit cette dernière, il venait d'apprendre un événement qui signifiait à ses yeux la perte prochaine de sa ville natale. Manuel II avait pris la fuite et quitté Thessalonique :

ἀλλὰ νῦν ὁ κολοφὼν ἐπετέθη, ὁ τὴν πόλιν ὡς ἤδη κειμένην ἀναγκάζει θρηνεῖν. τοῦτο γὰρ ὁ τοῦ βασιλέως ἔκπλους πάντας πείθει πιστεύειν. οὐ γὰρ δὴ τὸ πρεσβείαν ὑπὲρ τῆς πόλεως ἢ πρὸς τὸν βάρβαρον ἱκετείαν ὑπὲρ τοῦ κουφοτέραν αὐτῇ τὴν πολιορκίαν ποιῆσαι ἤ τι τοιοῦτον ἄλλο τοῦτον καλεῖν τὸ περὶ τῇ πόλει δέος τῆς ψυχῆς τῶν ἀκουόντων ἐκβάλλει ἀλλὰ παντελῶς ἀπογνόντα τὰ πράγματα τὸν βασιλέα φασὶν εὐπρεπῶς ἀναχωρεῖν τῶν κινδύνων ἤ τι καὶ αὐτῷ πράττοντα παρὰ τὸν δοῦναι δυνάμενον ἀπιέναι, τὰ παρὰ τοῖς ἐχθροῖς προσδοκώμενα κουφότερα νομίζοντα τῶν ἐν τῇ πόλει συμβησομένων αὐτῷ... (2).

Après quoi Cydonès n'a plus qu'une chose à dire : que son correspondant suive enfin les conseils qu'on lui a donnés, qu'il abandonne sa patrie et n'attende pas l'entrée des Turcs ni ne subisse leur domination odieuse.

Revenons maintenant aux lettres 161 (n° 30) et 157 (n° 31). On y suppose que Manuel est encore à Thessalonique. Elles sont donc antérieures à la lettre 154. Mais on y envisage déjà l'éventualité d'un départ prochain du prince, à cause de la situation critique de la ville. Il y a même un passage dans la lettre 157 où Démétrius semble dire que

(1) A, fol. 121v U, n° ρλγ' fol. 188r.
(2) *Ibid.*

Thessalonique est déjà asservie aux Turcs (τοῖς μιαρωτάτοις ἐδούλευσε) et que ses compatriotes ont passé du côté des Musulmans (πατρίδα... πρὸς ἀσεβεῖς ἄνδρας αὐτομολοῦσαν). Si l'on prenait ces expressions au pied de la lettre, l'exégèse de l'ensemble deviendrait impossible. Puisque Manuel, qui certainement n'attendit pas que les Turcs vinssent le cueillir dans la ville, s'y trouvait encore, il faut admettre que Démétrius anticipe, ou qu'il exagère. On pourrait dire par exemple qu'il avait appris l'insurrection des Thessaloniciens contre Manuel et savait que le mot d'ordre des hommes au pouvoir dans sa patrie était de conclure la paix à tout prix. Mais peut-être est-il encore plus simple de dire que les contradictions de la lettre 157 traduisent l'information insuffisante et l'ignorance de son auteur par rapport aux événements qui s'accomplissaient à Thessalonique.

La lettre 161 de Cydonès, adressée à Manuel Paléologue, est écrite en vue d'une situation essentiellement instable, par quelqu'un qui avoue être systématiquement tenu à l'écart des affaires qui font l'objet de la missive. C'est ce qu'il ne faut pas oublier quand on cherche à l'interpréter. Nous y voyons d'abord que des négociations avaient déjà eu lieu entre Manuel et son père, relativement au retour du premier à Constantinople. Cydonès croyait l'empereur assez bien disposé, pourvu que son fils se soumît à certaines conditions. Dans une lettre, à laquelle Démétrius répond par notre numéro 161, Manuel avait demandé que son ami lui conseillât quel parti prendre : fuir à l'étranger, se réfugier dans le Péloponèse, ou rentrer à Constantinople, en acceptant les conditions quelque peu dures du vieil empereur ? Le courrier qui avait porté cette lettre à Cydonès en avait sûrement porté une autre de Manuel à son père Jean V. On ne le dit pas expressément, mais nous voyons l'empereur convoquer le sénat en séance extraordinaire à laquelle participèrent non seulement les *neuf archontes* mais un certain nombre de sénateurs qu'on n'avait jamais encore appelés à siéger (1). Cet élargissement de l'assemblée rendait plus pénible à Démétrius l'exclusion qui le frappait. Au palais on faisait l'impossible pour le tenir dans l'ignorance des délibérations et des résolutions prises au sujet de Manuel. Malgré tout cela, Cydonès se hasarde à donner le conseil que le prince lui demandait, non sans insister sur ce qu'il y a de précaire dans son avis étant donné l'incertitude et l'ignorance où il

(1) Lettre 116, éd. Cammelli, n° 30 lin. 17-20. Voir *Échos d'Orient* 36 (1937), p. 280 n. 2.

se trouve des résolutions adoptées à la Cour. Il conseille donc à Manuel d'accepter les conditions que Jean V met à son retour. Il croit pouvoir assurer Manuel qu'il sera bien reçu à Constantinople. Nous savons qu'en cela il se trompait. En fin de compte, Jean V et ses conseillers avaient jugé prudent de refuser l'entrée de la ville au prince compromis. Les conseils que Cydonès donnait dans lettre 161 étaient donc sans objet et il est fort probable, sinon certain, que cette lettre, pas plus que la lettre 157, ne fut expédiée. Telle du moins nous paraît être l'exégèse la plus naturelle de ces deux documents qu'il n'est pas facile d'harmoniser autrement avec les données acquises de l'histoire.

6. Quand on lit dans Chalcocondyle et dans Phrantzès comment Manuel Paléologue, fuyant Thessalonique et les armées victorieuses de Haïreddin pacha, repoussé par son père, accueilli à contre-cœur par le dynaste de Lesbos, alla à Brousse se jeter dans les bras de l'émir Mourad, on se croirait dans un roman. Les lettres de Cydonès nous ramènent à la réalité de la vie et de l'histoire. On n'y trouve nulle part ce mouvement de confiance aveugle dans la générosité du vainqueur. Manuel, réfugié à Lesbos, entra d'abord en pourparlers avec Mourad. Peut-être même est-ce ce dernier qui prit l'initiative des négociations. C'est seulement après un échange d'ambassades, et sûr de trouver bon accueil à la Porte, que le prince grec se rendit auprès de l'émir turc. L'événement marque une volte-face brusque dans la politique de Manuel. Cydonès, partisan convaincu de l'alliance avec l'Occident dut éprouver un déplaisir profond en présence de la nouvelle attitude de son auguste ami. Malheureusement nous n'avons réussi à trouver aucune des lettres qu'il dut adresser à son ancien élève durant cette époque. Pourtant les messagers ne manquaient point. Preuve le groupe compact de lettres envoyées alors à Rhadénos et qui se suivent dans les manuscrits dans l'ordre précis où elles furent écrites et expédiées (1). Comme aucune d'elles ne figure dans le choix de Cammelli, nous passons rapidement pour en venir à la lettre 107 (n° 21). Elle est

(1) Ce sont les numéros 145, 425, 159, 440, 142 et 156 de l'index Cammelli. A, fol. 131-136v ; U, n^{os} ση'-σιγ' bis, fol. 204-212v. Quand on lit d'enfilée toutes ces lettres, l'identité du destinataire devient manifeste. Or ce destinataire (Rhadènos) est mentionnée en toutes lettres dans la première pièce de la série, le n° 145 de Cammelli. D'après la lettre 159 (σϑ'), il semble que Manuel et ses compagnons se soient rendus d'abord de Lesbos dans une autre île inhabitée, et de là à Brousse. Cette île doit être Ténédos, dépeuplée depuis le traité de Turin de 1381. Dans Cammelli,, les résumés des lettres 145 et 159, fort importantes pour l'historien, sont insuffisants ; le premier est même fâcheusement inexact. On voit par la note 1 de la page 92 que Cammelli suppose la lettre 159 écrite à Lemnos.

adressée à Manuel Paléologue. Démétrius l'écrivit après avoir pris connaissance d'un ouvrage de Manuel qui n'est autre que le *Discours en forme de lettre à Cabasilas* (1). Ce fait indubitable pose un problème littéraire qui n'est pas exempt de difficultés. Dans sa lettre 107, Cydonès s'exprime en des termes qui feraient croire que le discours en question était adressé à lui, alors que dans le *Barberin. Graec.* 219 et dans le *Parisin. Graec.* 3041 (ce dernier revu par Manuel en personne) il est adressé à Cabasilas. Quelle que soit la solution qu'il faudra donner à ce problème, il demeure vrai que la lettre 107 a été écrite après le λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς τὸν Καβάσιλαν. Combien de temps après ? Il n'est pas facile de le dire. Cydonès se plaint de ce que Cabasilas a retenu longtemps le discours avant de le lui communiquer comme c'était son devoir (2). Démétrius écrivit la lettre 107 dans un endroit où il lui était facile de communiquer avec Cabasilas, selon toute vraisemblance à Constantinople. Mais rien dans la lettre ne laisse voir où résidait le destinataire. Il était au loin sûrement, puisqu'on parle de son arrivée comme d'un événement futur. Si l'on pouvait prendre à la lettre le τοσοῦτον χρόνον de notre auteur il faudrait admettre que Manuel était déjà dans son exil à Lemnos. Sinon, l'on peut croire que le prince se trouvait encore à Brousse près de l'émir Mourad.

7. Parmi les lettres de Cydonès comprises dans le choix de Cammelli, il en est trois qui ont trait à l'exil de Manuel Paléologue dans l'île de Lemnos. Cet événement, que la correspondance de Cydonès a pour la première fois révélé à l'histoire, est le dernier acte d'un conflit assez long entre Manuel II et Jean V, conflit que les lettres de Cydonès mettent explicitement en relation avec la chute de Thessalonique (3). Dans les passages autobiographiques de son œuvre littéraire, Manuel ne fait pas la moindre allusion à cet épisode de sa vie, probablement parce qu'il ne tenait pas à rappeler le souvenir de ses collusions avec les Turcs. Il est remarquable aussi que, dans l'oraison funèbre de son frère Théodore, il saute d'un bond de l'année 1382-1383, où Théodore prit le pouvoir dans le Péloponèse, à l'année 1393-1394, où lui et son frère rompirent avec les Turcs et se rapprochèrent de nouveau des

(1) En voici une preuve, prise au hasard parmi beaucoup d'autres. Dans le discours à Cabasilas on rapporte une conversation philosophique de Manuel avec ses compagnons. L'entretien eut lieu à *l'ombre d'un chêne près d'une source.* Cf. Lettre 107, éd. Cammelli n° 21, lin. 42-43.

(2) *Ibid.* lin. 13-15 : ἐμὲ τοσοῦτον χρόνον τῶν ἐμοὶ προσηκόντων παρὰ τοὺς νόμους ἀποστερῶν.

(3) *Échos d'Orient* 36 (1937) p. 475.

puissances occidentales. Toutefois, une des chroniques anonymes réunies par S. Lampros fait exception au silence général de nos sources en ce sens qu'elle mentionne l'exil à Lemnos d'un fils de Jean V Paléologue (1). L'événement aurait eu lieu le 12 septembre 1373 et, d'après le contexte, le prince, qui n'est pas nommé, serait Andronic IV, qui venait de s'insurger pour la première fois contre son père. Immédiatement après, notre chronique rapporte le couronnement de Manuel II comme empereur, sous la date, connue par ailleurs, du 25 septembre 1373 (2). Puis, quelques lignes plus loin, on raconte comment Andronic s'évada de sa prison (le monastère de Cauléas à Constantinople), et s'enfuit auprès des Génois de Galata, d'où il tenta ensuite le coup de main qui le porta sur le trône de Byzance. On remarquera la contradiction entre les deux affirmations de la chronique. D'abord on fait exiler Andronic à Lemnos, puis on le fait s'évader de Constantinople. Nous pensons revenir sur ces contradictions et d'autres. Pour l'instant, nous pouvons retenir le fait que Jean V exila un de ses fils à Lemnos; peut-être aussi l'indication du jour (12 septembre) est-elle exacte. L'événement même visé par la chronique nous semble être l'exil de Manuel II à Lemnos en 1387, mal daté par notre chroniqueur. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la date de l'exil de Manuel à Lemnos ne fait aucun doute. C'est l'année de la prise de Thessalonique par les Turcs, 1387. Les trois lettres cydoniennes du choix Cammelli qui s'y rapportent comme nous avons dit, sont les lettres 169 (n° 32) 151 (n° 33) et 185 (n°45). On peut y joindre la lettre 144 (n° 35), écrite peu après que Manuel fut rentré de Lemnos, avant la réconciliation plénière et définitive avec son père. Tel est l'ordre chronologique. Mais il existe entre les lettres 169 et 185 une connexion spéciale que nous allons tout d'abord mettre en évidence.

La lettre 185 (n° 45) de Démétrius Cydonès répond à une lettre de Manuel Paléologue qui est perdue mais dont nous pouvons nous faire une idée suffisamment précise pour reconnaître qu'elle répondait à une lettre antérieure de Démétrius, à savoir la lettre 169 (n° 32). Celle-ci fut écrite avant le départ de Manuel pour Lemnos à un moment où Démétrius savait déjà que l'empereur Jean V voulait reléguer son fils dans cette île fâcheusement célèbre (3). Démétrius termine sa lettre en

(1) S. Lampros, Βραχέα Χρονικά, n° 47, lin. 48.
(2) *Ibid.* lin. 49. Cf. l'horoscope publié dans les *Notae ad Ducam*, Ducas p. 555.
(3) Lettre 169, éd. Cammelli n° 32, lin. 41. Pour Λήμνιον κακόν Cf. Eschyle. Choéphores 631, et les parémiographes. Naturellement le souvenir de Philoctète, bien qu'il ne soit pas nommé, est présent à l'esprit des deux correspondants.

exhortant Manuel à supporter vaillamment les maux qui l'attendent : τὰ μὲν ἐκεῖ... πειρατέον φέρειν. Dieu, dit-il, le récompensera de cet acte de déférence filiale et lui préparera un retour triomphal : Θεῷ χάριν... ὃν χρὴ προσδοκᾶν τῆς εἰς τὸν πατέρα τιμῆς ἄθλόν σοι δώσειν τὴν ἐκεῖθεν μετὰ δόξης ἐπάνοδον... (1). Dans sa réponse, Manuel avait déclaré que cette νουθεσία était superflue et qu'il était, de par lui-même, dans les sentiments que son vieux maître lui conseillait de nourrir. Démétrius s'excuse. Il n'avait nullement l'intention d'enseigner à Manuel (comme si celui-ci l'ignorait) de quelle façon on supporte les coups de la mauvaise fortune : οὐκ ἄν... διδάσκειν ἠξίουν ὅπως τὰ παρὰ τῆς τύχης οἰστέον. (2). Ce dernier mot οἰστέον correspond au φέρειν de la phrase citée plus haut. Ce parallélisme, conjointement avec la date de notre lettre 185, suffit pour établir la connexion entre celle-ci et la lettre 169. En effet la lettre 185 est datable avec une certaine précision. Manuel est en exil, à Lemnos sans aucun doute, bien que le nom ne soit pas prononcé. Démétrius, ici comme dans la lettre 169, exprime l'espoir que le prince rentrera à Byzance et reprendra son ancienne dignité (3). Dans la dernière partie de la lettre 185, Démétrius déplore la mort de Rhadénos qui avait accompagné Manuel en exil. Le coup est d'autant plus cruel que Démétrius porte encore le deuil de sa patrie (4). Cette allusion à la prise de Thessalonique par les Turcs comme à un fait récent nous oblige à dater notre lettre 185 du premier trimestre de 1388 au plus tard. Il s'ensuit que les événements compris entre la fuite de Manuel à Lesbos et son départ pour Lemnos se sont déroulés assez rapidement.

Dans la lettre 151 (n° 33) adressée à Manuel Paléologue, Démétrius Cydonès s'excuse de n'avoir pas accompagné Manuel jusqu'au port lorsqu'il alla s'embarquer pour Lemnos. La lettre se classe d'elle-même entre les lettres 169 (écrite avant le départ) et 185 (écrite après), et fut expédiée sûrement par le premier bateau qui partit pour Lemnos après le départ de Manuel. Le courrier portant la réponse de ce dernier à la lettre 169 de Démétrius croisa donc selon toute vraisemblance celui qui portait la lettre 151. En tout cas celle-ci fut écrite avant que Démétrius n'eût reçu la réponse de Manuel à celle-là. Nous sommes donc, soit au début de 1388, soit à la fin de 1387. La précision est utile

(1) Lettre 169 (n° 32), lin. 41-42.
(2) Lettre 185 (n° 45), lin. 10, 24-25.
(3) *Ibid.*, lin. 33. Lettre 169 (n° 32) lin. 44.
(4) Lettre 185 (n° 45), lin. 34 et 48.

pour dater un nouveau projet de voyage à l'étranger (1) que nous voyons paraître pour la première fois dans notre lettre 151 et que Démétrius effectua deux ans plus tard, en 1390. Nous en reparlerons à propos de la lettre 39 (n° 3) de Cydonès et de la lettre ιβ΄ de Manuel Paléologue.

8. La lettre 144 (n° 35) de Démétrius Cydonès nous montre le destinataire (c'est Manuel Paléologue) présent à Constantinople et en voie de se réconcilier avec l'empereur son père. Nous sommes au plus tôt en automne 1388. Nous savons en effet que, durant l'exil de Manuel à Lemnos, les Turcs subirent une défaite. Dans sa lettre 166, Démétrius regrette que le jeune prince ait été absent. S'il avait été là, les Grecs auraient eu part à la victoire (2). Il s'agit ici de la défaite infligée aux Turcs par les Serbes et les Bosniaques Bileće (27 août 1388) qui provoqua la contre-attaque de Mourad et la bataille de Kossove Polc un an plus tard (3). Peut-être la défaite turque et les grands événements qu'elle laissait prévoir contribua-t-elle à hâter le retour de Manuel. En tout cas, au moment où Démétrius écrivit la lettre 144, le prince était rentré à Constantinople et ses rapports avec son père s'étaient de beaucoup améliorés. Démétrius cependant restait en disgrâce et pour cette raison il ne voulait pas que Manuel affichât une faveur trop ouverte pour lui. Mieux valait attendre que la bienveillance du père pour son fils accordât à celui-ci la rentrée en grâce du vieux ministre. Nous retrouvons cette situation complexe dans la lettre suivante.

9. La lettre ιβ΄ de Manuel Paléologue, adressée à Démétrius Cydonès, suppose que les deux correspondants habitent la même ville, puisqu'ils ont eu un entretien la veille (4). Cette ville est Constantinople : Manuel fait savoir à Démétrius que l'empereur (Jean V), au sortir d'une longue maladie qui mit ses jours en danger, lui envoie une somme d'argent double de celle qu'il réclamait sans trop espérer l'obtenir. Que cette libéralité lui soit une preuve des bonnes dispositions de l'empereur à son égard et qu'il renonce enfin à ces projets de voyage qui le hantent sans cesse et l'empêchent de trouver la paix de l'âme (5).

(1) Lettre 151 (n° 33), lin. 27.
(2) Lettre 166, A, fol. 47r; U, n° πς΄, fol. 69-70.
(3) K. Jirecek, *Geschichte der Serben*. II, Gotha, 1918, p. 118-119.
(4) Ἆρα εἴληφέναι πιστεύσεις τοὺς στατῆρας λαβών; πείθομαί γε. τοιγαροῦν εὐέλπις γενοῦ καὶ αὐτὸς περί τε ὧν τὴν προτεραίαν ἐμαντευόμεθα ὑπὸ τοῦ τὸν βασιλέα περιγενέσθαι τῇ σὺμμαχίᾳ θεοῦ τῆς κρείττονος τέχνης ἰατρῶν νόσου... éd. Legrand, p. 16, lin. 1-5.
(5) δίκαιος ἂν εἴης τοῦ λοιποῦ πάντα μὲν ἀποθέσθαι τὰ εἰς ἀλλοδαπήν σε παρακαλοῦντα πορεύεσθαι τῆς δὲ πατρίδος ἔχεσθαι... éd. Legrand, p. 16, lin. 1-5.

Nous avons énuméré ailleurs les projets de voyage qu'on relève dans la correspondance de Cydonès (1). En combinant ces données avec les exigences de l'intinéraire de Manuel Paléologue, on obtient pour notre lettre deux dates possibles : 1373-1376 et 1388-1390. On ne peut pas démontrer que cette dernière date doive être retenue de préférence à la première, mais on constatera que notre lettre ιβ΄ n'est pas nécessairement en opposition avec l'hypothèse de Berger de Xivrey qui nous oblige à la placer après le début de 1387 (date du n° ια΄) et avant le n° ιδ΄ écrit durant la campagne de Manuel en Asie mineure, dont la date (été 1391) est garantie par un document vénitien (2).

10. La lettre 39 (n° 3) de Démétrius Cydonès est adressée à un ami auquel il avait promis de le rejoindre à Venise l'hiver précédent. Or il a laissé passer une année entière sans tenir parole et maintenant il s'en excuse en allégant la peste qui sévissait parmi les matelots, puis les efforts de l'empereur pour le retenir, enfin les nouvelles qu'il avait reçues et selon lesquelles son ami, loin de l'attendre à Venise, s'était rendu en France. Malgré tout, Démétrius déclare que son voyage est seulement remis à plus tard et qu'il rejoindra son ami dans n'importe quelle ville d'Italie, pourvu que celui-ci mette enfin un terme à ses grands voyages et à son activité débordante. Qu'il jouisse en paix de la fortune amassée ; Démétrius sera heureux de vivre en sa compagnie. Ensemble on jouira du repos bien gagné, passant en revue les souvenirs lointains d'un passé mouvementé, τῶν παλαιῶν μεμνημένοι. Ces mots mélancoliques expriment bien le moral de Cydonès, âme méditative et sensible, caractère quelque peu irrésolu, tandis que son ami, dont on nous dit qu'il a su se concilier les puissants de ce monde, est un type d'homme d'action et d'homme d'affaires, qui, même vieilli, ne peut pas se résigner au repos. Ces traits de caractère, l'allusion aux voyages perpétuels, aux relations princières du correspondant, permettent de reconnaître en lui le même personnage que le destinataire de la lettre 228 (n° 49), Jean Lascaris Calophéros (3). Nous savons en effet que, dès 1388, Calophéros prévoyait la venue de Cydonès à Venise en compagnie de Manuel Chrysoloras (4). L'hiver durant lequel Cydonès

(1) *Échos d'Orient* 36, p. 485-487.
(2) *Échos d'Orient* 36, p. 281 et n. 4.
(3) La date approximative et le destinataire de la lettre 228 ont été déterminés par G. Mercati dans *Studi Bizantini* 3 (1934) p. 214 ss.
(4) *Échos d'Orient* 36, p. 280, n. 4.

avait promis d'être à Venise serait ainsi l'hiver 1388-1389 et notre lettre daterait de l'hiver 1389-1390. La peste mentionnée serait celle que les deux chroniques vénéto-grecques de Morée ont enregistrée sous l'année 1388 (1). Le basileus qui s'est efforcé de retenir Démétrius à Constantinople serait Manuel II, que nous avons vu agir de la sorte dans sa lettre γ'. Il ne réussit que temporairement. En 1390, Cydonès partit pour Venise.

11. La lettre ιγ' de Manuel Paléologue, adressée à son frère Théodore Ier, despote de Sparte, est postérieure à l'avènement de celui-ci (1382-1383). C'est un billet de recommandation pour le porteur, Cananus, un fidèle de Théodore, qui, voyant que son maître jouissait de la paix, tandis que Manuel était dans une situation toute contraire, se rendit auprès de ce dernier (2). Mais il n'y tint pas longtemps et Manuel le congédia, lui donnant un cheval, moyen de locomotion, dit-il, capable de le porter au plus vite auprès de Théodore : αὐτῷ μὲν ἵππον δοῦναι δεῖν ἔργων δυνάμενον οἶμαι τὴν ταχίστην αὐτῷ τὸν ποθούμενον δεῖξαι... (3). Si cette phrase n'est pas une métaphore, il faut supposer que Manuel était, soit assez près du Péloponèse pour que Cananus préférât la voie de terre, soit encore qu'il se trouvait dans un endroit éloigné de la côte, d'où le voyageur devait d'abord rejoindre un port, avant de s'embarquer. Dans l'hypothèse de Berger de Xivrey, notre lettre doit remonter aux années 1388-1389 environ. Chalcocondyle nous montre Manuel, après la bataille de Kossovo Pole (15 juin 1389), dans l'entourage de Bajazet (4). Si on pouvait faire confiance à cet historien, on serait tenté de dire que la lettre ιγ' de Manuel fut écrite au quartier général de Bajazet.

Rome, Santa Sabina.

R. Loenertz.

(1) S. Lampros, Βραχέα Χρονικά, n° 19 lin. 10-14 ; n° 27 lin. 26.

(2) ἐπειδὴ σὲ μὲν ἔξω θορύβων ἑώρα, περὶ ἡμῶν δὲ πᾶν τοὐναντίον ἀκήκοεν... τοὐνδιάμεσον λαβὼν πρότερον παρὰ σοῦ, ταχέως ὡς ἡμᾶς ἔδραμεν... éd. Legrand, lin. 22-26.

(3) Legrand, lin. 40-42.

(4) Chalcocondyle, p. 60, lin. 18-20.

Démétrius Cydonès, citoyen de Venise

K. Hopf avait, dès 1868, signalé le fait que Démétrius Cydonès fut citoyen de Venise (1). Le renseignement est demeuré inconnu — et c'est regrettable — aux meilleurs connaisseurs de la vie et des œuvres du grand écrivain byzantin, et ceux qui l'ont cité n'en ont pas tiré le parti qu'ils auraient pu (2), grâce à la date précise du document cité par Hopf qui n'est autre que le privilège ducal conférant le droit de cité à Démétrius. La copie s'en est conservée dans le t. 1er des registres des privilèges aux Archives d'Etat de Venise. L'intérêt qui s'attache à la personne de Cydonès et le fait que notre document permet de fixer une date fort importante de sa vie, en justifie la publication bien qu'il ne fasse que reproduire le formulaire d'usage. Voici donc le texte de la ducale du 20 janvier 1390, *more Veneto*, (c'est-à-dire 1391 selon notre manière de compter) par laquelle Antonio Venier (doge 1382-1400) accorde à Démétrius Cydonès les droits et immunités des citoyens de Venise dont il jouira aussi longtemps qu'il séjournera sur la terre de saint Marc.

Privilegium nobilis viri Demitrii Chydhoni de Constantinopoli gratie de intus secundum usum habitando Venetiis.

Anthonius Venerio Dei gratia dux Venetiarum etc., universis et singulis tam amicis quam fidelibus et tam presentibus quam futuris presens privilegium inspecturis salutem et sincere dilectionis affectum.

Tanto benignius ducalis providentia consuevit personas honorabiles virtutibus, scientia prepolentes, sibi devotas et fideles honoribus prevenire ipsarumque fidem et devotionem dignis retributionibus compensare ac ipsas favoribus dotalibus convallare et ipsarum petitiones liberaliter exaudire quanto ducatui nostro devotiones fide et operibus se ostendunt. Attendentes igitur multiplicis fidei puritatem et devotionis plenitudinem quam nobilis et eximie sapientie vir dominus Demitrius Chydhoni de Constantinopoli nunc habitator Venetiarum ad nostre magnitudinis excellentiam habere promptis affectibus se ostendit, qui in agendis nos,

(1) H. Kopf, *Geschichte Griechenlands vom Beginne des Mittelalters bis auf die neuere Zeit*, II, 1868 (dans Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, 86) p. 55a.

(2) Par exemple G. Cammelli, *Démétrius Cydonès, Correspondance*, Paris, 1930, p. xxxii.

ducatum nostrum et singulares personas ducatus eiusdem tangentibus, promptum et devotum laudabiliter et incessanter se prebuit atque prebet, supplicationibus nobis sua parte porrectis gratiosius annuentes, eum nostrum omnium consiliorum et ordinamentorum necessaria solemnitate servata perpetuo in nostrum civem et Venetum de intus tantum recepimus atque recipimus et Venetum et civem nostrum de intus in Venetiis fecimus atque facimus et pro Veneto et cive nostro de intus in Venetiis tantum deinceps haberi et procurari omni effectu et plenitudine volumus et tractari, ipsum sincere benevolentie brachiis amplexantes et firmiter statuentes ut singulis libertatibus, beneficiis, immunitatibus et honoribus quibuscumque quibus alii nostri cives Veneti gaudent de intus et perfrui dignoscuntur idem dominus Demitrius in Venetiis tantum perpetuo gaudeat et utatur Venetis habitando, cum conditione quod in fontico Teutonicorum seu cum Theutonicis mercari non possit, secundum formam consilii. Nobis quoque idem dominus Demitrius solemniter ad sancta Dei evangelia prestitit fidelitatis debitum iuramentum. In cuius rei fidem et evidentiam pleniorem presens privilegium scribi iussimus et bulla nostra plumbea muniri.

Datum in nostro ducali palatio anno Dominice incarnationis millesimo trecentesimo nonagesimo, die vigesimo Ianuarii, indictione quartadecima.

Venezia, Archivio di Stato, Privileggi 1, fol. 94r.

R. Loenertz.

Alliances et filiation des premiers Taronites

princes arméniens médiatisés

Plusieurs savants (1) ont tenté, après Ducange (2), de reconstituer, totalement ou en partie, la généalogie d'une famille arménienne, les Taronites, émigrés à Byzance et attachés à son service. Mais, en raison d'une extrême pénurie de sources, leurs travaux, qui d'ailleurs parfois s'ignorent, répètent d'époque en époque, dans un arrangement diversement heureux, les mêmes données, auxquelles les recherches toutes récentes de M. Adontz (3) n'ont ajouté que de fragiles hypothèses.

Une découverte fortuite faite en 1935 dans le couvent d'Hagios-Stéphanos aux Météores (4) de Thessalie me procure l'avantage de projeter quelque lumière nouvelle sur le destin de ces princes arméniens ralliés à Nicéphore Phocas (963-969) et de montrer par quel jeu serré d'alliances les nouveaux venus s'installèrent solidement dans la société byzantine.

Le groupe auquel s'intéresse le présent exposé n'est qu'une branche de la famille des Bagratides installée en maîtresse au pays de Taron ou plaine de Mus (5) dès le début du IXe s. Souveraineté précaire de petits seigneurs féodaux obligés de parer aux coups de deux grands empires ennemis, ceux de Constantinople et de Bagdad, en les courti-

---

(1) Entre autres A. Grœrer, *Byzantinische Geschichten*, III, Graz 1877, 384, 388, 743 suiv. : W. Fischer, *Trapezus in elften und zwölften Jahrhundert*, tiré à part des Mittheilungen des Instituts für österreische Geschichtesforschung. Wien, 21-24.

(2) Ducange, *Familiæ augustæ byzantinæ*, ed. Paris 172 et Venet. 144.

(3) Byzantion, IX, 1934, 715-738, X, 1935, 531-551 et XI, 1936, 21 suiv., 577. suiv. Je me place ici au point de vue purement prosopographique et généalogique où l'auteur, loin d'avoir tout dit, manifeste une tendance à simplifier par des raccourcis imaginaires les cas de filiation les plus complexes. En revanche, je dois renvoyer à ses articles pour la reconstitution et l'enchaînement détaillés des faits ici évoqués.

(4) Fragment d'acte patriarcal mutilé du début; il doit dater du premier quart du XIe siècle. Le manuscrit qui le contient, écrit au XIVe siècle, est soigneusement conservé dans le skevophylakion d'Hagios Stéphanos, comme d'ailleurs toute la bibliothèque de ce couvent charmeur où l'higoumène, le R. P. Tarasios, que je remercie ici publiquement, fut l'obligeance même. On trouvera le texte intégral du document inédit et maints autres aussi nouveaux dans le recueil des actes patriarcaux de l'époque byzantine à paraître par les soins de notre Institut aussitôt après les *Regestes*.

(5) Cf. E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, Bruxelles, 1935, 59, 202, 204, 206 et planche IV.

saut tous deux. Le calife abbasside pratiqua à leur égard la politique de la main dure, détrônant ou restaurant, au gré de son humeur, ces roitelets que les émirs limitrophes étaient d'ailleurs toujours prêts à châtier. Le basileus, réservant la manière forte, procéda avec plus d'adresse et une parfaite hypocrisie. Son plan fut dès l'abord de s'attacher ces chefs locaux par des honneurs et des pensions du Trésor grec, afin de les amener à reconnaître sa suzeraineté, puis à lui céder bon gré mal gré leurs états menacés. Les Bagratides, par nécessité ou fatalisme, misèrent alternativement, au rythme des dangers courus, sur les deux puissances rivales, tout en se laissant porter par les événements vers la cour byzantine, dont Asot, le propre fils du fondateur de la dynastie, était déjà vers 863 haut dignitaire en sa qualité de curopalate. Il y eut bientôt mieux : les fils dépossédés de David-Arkaik (878-895) se réfugièrent sur le Bosphore où ils s'installèrent sans que l'on sache d'ailleurs ce qu'ils y devinrent. Ces contacts répétés avec Byzance amenèrent sous Léon le Sage (en 900) un premier résultat décisif : le prince régnant Krikorikios ou Grégoire fit le voyage de la capitale (1), résigna ses droits de souverain et accepta contre pension et l'octroi d'un palais de ne plus être que magistros et stratège de Taron. Il est vrai, bien qu'il dut payer tribut pour ses terres, que son indépendance restait de fait intacte, mais sa nouvelle position n'en conférait pas moins aux Grecs une base juridique pour toute opération exigée par les événements; en droit, il n'était plus que l'un d'entre eux et leur mandataire sur une région que l'empire hésitait encore à s'incorporer. A ce titre, le personnage a été tenu et doit l'être en effet pour le fondateur de la famille byzantine des Taronites (2), avec cette réserve toutefois que ses deux cousins, établis à demeure dans la capitale, purent également y faire souche et laisser à leur descendance le même patronyme, de forme essentiellement grecque (ὁ Ταρωνίτης).

Krikorikios semble bien avoir tenté de sortir du mauvais pas où il s'était mis en se donnant assez ouvertement au calife (3). Le basileus sut gagner ses deux enfants dont l'un, Asot (4), fut fait patrice et l'autre obtint avec la même dignité, la délégation impériale pour les états de son père auquel il succéda (936-940 au moins). Bien plus, c'est

(1) Cf. Byzantion, IX, 1934, 715, 716.

(2) Tel est le sentiment de Ducange et de Gfrörer adopté par H. Moritz, *Die Zunamen bei den byzantinischen Historikern und Chronisten*, II Teil, 1897/98, 37. M. Adontz est d'un autre sentiment, XI, 1936, 22.

(3) Cf. Byzantion, IX, 1934, 733 suiv.; Fischer, loc. cit., 21, 22.

(4) *Ibid.*

à l'occasion de ce dernier que les premiers liens du sang unirent la nouvelle caste médiatisée aux grandes familles byzantines, car Romain Lécapène le maria à la sœur d'un de ses parents le magistros Théophylacte (10) : autre branche de Taronites arméno-grecs dont nous ne savons rien. Les nouveaux renseignements fournis par notre texte intéressent exclusivement la descendance de son frère adultérin Asot. Avant de le produire, concluons ce raccourci d'histoire en constatant que l'ancêtre byzantin des Taronites ne saurait être, comme le veut Adontz (2), le fils de ce prince mais bien ou Asot, le fils de David-Arkaik ou Krikorikios dont nous venons de parler, ou, très vraisemblablement, les deux à la fois, l'existence de deux branches de parenté déjà lointaine obligeant à remonter plus haut qu'on ne l'a encore fait.

Cette présomption, tirée de l'histoire des relations arméno-byzantines du IXe siècle, est pleinement confirmée par le fragment canonique dont voici la teneur :

Μιχαὴλ μάγιστρος ὁ ῥαίκτωρ δύο θυγατέρας ἀπογεννήσας, Ἑλένην καὶ Σοφίαν, διέζευξε τὴν μὲν Ἑλένην πατρικίῳ Παγκρατίῳ τῷ Ταρωνίτῃ, ἥτις ἔτεκεν τὴν Ἀγάθην, ἀφ' ἧς ἐτέχθη παῖς ὁ Θεοφάνης· ἡ δὲ ἑτέρα θυγάτηρ τούτου ἡ Σοφία συνῆλθε πρὸς γάμον Κωνσταντίνῳ πρωτοσπαθαρίῳ τῷ Ῥαδηνῷ καὶ ἀπὸ τούτου τὴν Ἄνναν ἔτεκεν, ἥτις συναφθεῖσα Ἰωάννῃ προτοσπαθαρίῳ τῷ Παρσακουντηνῷ γεννᾷ τὴν Θεοφάνω. Ὁ δὲ Ταρωνίτης γεννᾷ παῖδας, τόν τε εἰρημένον Παγκράτιον τὸν τῆς Ἑλένης ἄνδρα καὶ Γρηγόριον τὸν γεγονότα μάγιστρον, ὅστις γεννᾷ τὴν Εἰρήνην· ἡ δὲ συνοικήσασα Ῥωμανῷ πατρικίῳ τῷ Ταρωνίτῃ τὸν ἐγκαλοῦντα Θεοφύλακτον ἔτεκεν. Ἔγημε τοίνυν οὗτος ὁ Θεοφύλακτος τὴν Θεοφανώ, τὴν ἐκ τῆς Σοφίας τῆς θυγατρὸς τοῦ Ῥαίκτωρος καταγομένην καὶ προεγγόνην ἐκείνου τυγχάνουσαν... (3).

« Michel magistros le recteur donna le jour à deux filles, Hélène et « Sophie. Il maria l'une, Hélène, au patrice Pancrace le Taronite; « celle-ci enfanta Agathe, de laquelle naquit une enfant, Théophano. « Quant à son autre fille, Sophie, elle s'unit en mariage à Constantin « Rhadénos protospathaire et en enfanta Anna, qui, unie à Jean Par- « sakounténos protospathaire, enfante Théophano.

(1) Cf. Sta. Runciman, *The emperor Romanus Lecapenus and his reign*, Cambridge, 1929, 163. Un autre projet de mariage, destiné à unir Apoganem, l'oncle de Bagrat, avec la sœur d'un parent de Romain Lécapène, n'aboutit pas à la suite de la mort de la partie arménienne.

(2) Cf. Byzantion, XI, 1936, 22. On trouvera là le stemma des Bagratides que nous ne saurions reproduire ici.

(3) Il s'agit d'une instance contre une tentative de divorce demandée par le beau-père Jean Parsakounténos et refusée par le synode sur appel de l'intéressé Théophylacte Taronitès.

« Le Taronite, lui, engendre pour enfants le dit Pancrace, le mari « d'Hélène, et Grégoire qui fut magistros. Celui-ci enfante Irène qui, « ayant épousé Romain le Taronite patrice, engendra Théophylacte « l'appelant. Ce Théophylacte donc épousa Théophano la descendante « de Sophie, la fille du recteur dont elle est l'arrière petite-fille ».

Le trait le plus saillant de cette péricope, sous le rapport généalogique, est l'union de Romain *le Taronite* avec la fille (Irène) du patrice Grégoire *le Taronite*. La lignée issue de ce mariage devenait ainsi doublement Taronite, comme plus tard la fusion de deux branches d'une même souche antique permit à Michel VIII Paléologue de se dire : Diplopaléologue (1). Or, vu l'extrême sévérité des prescriptions canoniques en matière d'empêchements matrimoniaux, il faut admettre entre ces deux conjoints une parenté assez lointaine remontant au moins au septième degré de consanguinité. Cette constatation entraîne une double conséquence. Tout d'abord elle suppose l'existence — d'ailleurs postulée par ce que nous en disons ci-dessus — d'une seconde branche de Taronites ; en second lieu, ce rameau se trouvait à ce point distant du premier que leur souche commune ne put être Krikorikios nommé plus haut, car il y eût eu, en ce cas, empêchement du cinquième ou du sixième degré. Il est vrai qu'Asot, le grand-père d'Irène, était bâtard, mais la disposition du droit applicable au fruit des mariages illégitimes ne le concernait pas (2), ses liens de parenté se trouvant être aussi réels que s'il ne se fut pas agi d'un enfant naturel. Cette prescription canonique fut spécialement mise en relief à la fin du XIIe siècle, quand Andronic Ier voulut unir deux cousins, tous deux illégitimes, Alexis et Irène Comnènes (sixième degré de consanguinité). Le caprice impérial provoqua une démission de patriarche et une révocation rapide de la dispense, dès que le prince qui l'avait extorquée à la complaisance d'un ambitieux (Basile Camatéros), ne fut plus là (3). L'ascendance de Romain le Taronite dérivait donc d'une source nettement distincte. Quelle put-elle être ?

Les historiens byzantins lui connaissent un sosie, homonyme de nom et de titre, Romain le Taronite patrice, que l'on trouve en 978 en révolte contre Jean Tzimiscès dans le camp de Bardas Scléros (4). Les deux personnages n'en feraient-ils qu'un et le rebelle serait-il le gendre de Grégoire ? L'éventualité ne paraît nullement improbable, d'autant

(1) Byzantion, VIII, 1933, 130, 131.
(2) Cf. J. Zhishman, *Das Ehercecht des orientalischen Kirche*, Wien 1869, 216.
(3) *Ibid.*, 239, 240.
(4) Cf. PG., CXXII, 157 C (Cedrenus) ou Zonaras ed. Teubner IV 107.

que le beau-père supposé et son frère Bagrad avaient également pris le parti de l'usurpateur et guerroyaient de conserve avec leur parent. En ce cas, le patrice ne saurait être tenu, comme le veut Adontz (1) pour le fils de cet autre Bagrat, oncle du précédent, qui épousa la sœur d'un parent (Théophylacte) de Romain Ier Lécapène; il y aurait eu empêchement du cinquième degré.

Mais l'hypothèse d'un dédoublement de personnes peut aussi être retenue et, semble-t-il, même, avec plus d'apparente raison, si l'on songe qu'en 995 Grégoire avait encore un fils à marier (2) et qu'il était lui-même personnellement en état de faire campagne; double circonstance qui porte à douter que vingt ans plus tôt sa fille Irène pût être nubile. Mais apparence n'est pas impossibilité, l'écart des âges entre enfants d'une famille variant assez capricieusement.

Quoi qu'il en soit, Romain, le mari d'Irène, reste hors série et ne saurait être ni le neveu ni le petit-neveu de son beau-père. Il faut donc qu'il prenne souche sur une ligne collatérale. Et il est tout naturel de penser qu'il représente la descendance de l'un des deux fils d'Arkaik, Asot et un frère anonyme, refugiés et établis à Byzance dès le début du IXe siècle.

Cette solution est la seule conforme aux données strictes du problème. Une hypothèse se présente néanmoins qui, en dépit de sa hardiesse, doit être énoncée. Dans le cas présent, le patronyme Ταρωνίτης ne serait-il pas légèrement déformé et ne devrait-on pas lire : Σαρωνίτης? La différence, très minime, tient au changement d'initiale que la tradition a pu opérer à un moment où le second patronyme avait disparu; tel était bien le cas au XIVe siècle, quand le copiste, inconséquent en d'autres points (3), transcrivit notre extrait. Le personnage en question serait alors presque immanquablement le petit-fils de ce Romain Saronitès qui épousa la fille (4) de Romain Ier Lécapène. Ce fait expliquerait la persistance d'un même prénom que l'on se transmettait volontiers de deux générations en deux générations et qui, dans le cas présent, rappelait le souvenir de l'ancêtre impérial. Simple conjecture, bonne à émettre mais sujette à contrôle.

Du point de vue historique, ce déploiement d'alliances matrimoniales mérite quelque attention. En tête de chacune des deux maisons unies se

(1) Byzantion, XI, 1936, 22.

(2) Asot qui, à la faveur d'un désastre militaire et de la captivité qui suivit, finit par tomber dans les bras d'une princesse bulgare; cf. Byzantion, *loc cit.*

(3) C'est ainsi qu'il transcrit une fois Βαρσαχουντηνῷ et une autre Παρσαχουτηνῷ.

(4) Cf. Runciman, *loc. cit.*, 64, 235.

trouvent en effet des figures de premier plan. Ici, le tandem princier, Panerace Bagrat et Grégoire qui cédèrent en 968 (1) le pays de Taron à Jean Tzimiscès et consacrèrent par cet acte leur entrée dans la société byzantine ; là, un personnage impérial, Michel, fils du basileus Christophore Lécapène, qui, après avoir lui-même chaussé les brodequins de pourpre, se vit à la suite du fatal dîner du 27 janvier 945 déchoir et condamner à la clériçature (2).

Ce dernier prince se trouvait encore dans sa première enfance (3), quand il perdit son père (août 931). Quatorze ans plus tard, à la chute des siens, il dut par position sembler inoffensif pour que le nouvel autocrator, Constantin Porphyrogénète, si dur pour ses anciens coréguants et parents par alliance (4), se contentât de le contraindre à embrasser un état dont, le cas échéant, comme le prouvaient abondamment de récents exemples (5), il lui eût été somme toute aisé de se défaire. Le tempérament de la nombreuse et turbulente famille des Lécapènes s'est assagi en lui ; il ne paraît en tout cas pas que le nouveau clerc ait cherché à devenir autre chose que ce que le sort lui imposa. C'était d'ailleurs assez pour flatter son amour-propre et calmer momentanément du moins ses ambitions. L'homme d'Église qu'il était fut investi d'une double dignité purement civile, celle de magistros et celle de recteur (6) : indice d'un compromis qui, avec la tolérance du patriarche son oncle (7), lui rendait la vie de cour quoique avec infiniment moins d'apparat. Le pouvoir fut d'ailleurs bientôt presque tout entier entre les mains d'un descendant authentique quoique illégitime de Romain Ier, Basile, le futur proèdre de Nicéphore Phocas. Cet oncle surnuméraire qui jusqu'en 985 (8) fut le maître tout puissant de la politique byzantine n'est évidemment pas étranger au prestige que connaît

(1) Byzantion, X, 1935, 541.

(2) Runciman, op. cit., 78, 234, 237.

(3) Cf. Il avait épousé Hélène, la fille de Romain Ier ; Voir Runciman, op. cit., 229-234.

(4) Cf. RUNCIMAN, op. cit., 234-237.

(5) Tel celui de Marianos Argyros ; relégué au couvent, il s'en évada pour prêter main forte aux conspirateurs qui renversèrent Romain Lecapène ; cf. Runciman, op. cit., 232, 233.

(6) Ce serait se méprendre, me semble-t-il, que de tenir le titre de recteur, ici du moins, pour une dignité ecclesiastique ; depuis sa création sous Basile Ier jusqu'à l'époque de Michel, le titre palatin ne fut porté que par des personnes touchant de très près à l'empereur et, une fois au moins, concomitamment avec celui de magistros.

(7) Théophylacte, fils de Romain Ier.

(8) Voir à son sujet Diehl dans les Mélanges Schlumberger, Paris 1924, 108-112 ; compte tenu évidemment de l'éclipse momentanée que l'étoile de Basile connut au début du règne de Romain II.

à nouveau le nom des Lécapènes et sans doute est-il à l'origine du mariage apparemment tout politique de Bagrat le Taronite avec sa petite-nièce Hélène. Car lorsque le seigneur arménien, comme tant d'autres chefs barbares grands demandeurs de princesses byzantines, chercha femme à la cour de Tzimiscès, l'homme d'Etat put faire œuvre de diplomate avisé et de bon parent en lui offrant une alliance où l'éclat de la naissance se doublait de l'attrait du pouvoir. On aimerait, en tout cas, connaître les circonstances de pareille union, car les Bagratides, que les chroniqueurs byzantins nous montrent si empressés à se défaire de leur patrimoine, se comportèrent presque aussitôt en séditieux aux côtés de Bardas Scléros. La journée du 24 mars 979, qui consacra la déroute du rebelle, les ramena dans le devoir ; l'un d'eux, Grégoire, apparaît bientôt chargé, entre 987 et 989, durant la révolte de Bardas Phocas, d'une double mission de confiance où il lui eût été loisible d'en faire encore à sa tête ; en Macédoine comme duc de Thessalonique et dans le Pont où le basileus l'envoya opérer un mouvement tournant. Son loyalisme de fraîche date était fonction des faveurs impériales, en particulier du titre recherché de magistros octroyé à l'insurgé de 979 avec le pardon. La récompense de Bagrad-Pancrace fut sans doute d'ordre plus sentimental ; la main d'Irène Lécapena aura dès lors payé et scellé sa fidélité à l'empire.

Le second gendre de Michel le recteur n'a pas laissé de trace et sa famille même n'apparaît que très occasionnellement dans l'historiographie du Xe siècle. L'importance de celle-ci n'en paraît pas moins de premier ordre à l'époque, puisque le seul membre qui nous en soit connu (1) remplissait entre 915 et 926 la très haute charge de dromgaire de la flotte ou amiralissime. De même les Parsakounténoi, qui surgissent à la génération suivante, comptaient aussi parmi les agents les plus en vue et les plus actifs de l'empire. Par leurs relations de famille, ils touchèrent le trône d'assez près, sans doute à l'occasion du mariage du patrice Théodule avec une fille de Nicéphore Phocas, car ses enfants, Théodore, Bardas et Nicéphore n'entrèrent évidemment dans la révolte de Phocas que parce qu'ils étaient ses cousins (2). Qu'ils aient eux-mêmes été des Phocas, comme semble l'affirmer Honigmann (3), c'est ce qui

(1) Cf. Cedrenus s. a. 926, ed. PG., CXXII 36 C, 17 A. On ne connaît de Constantin Rhadénos que d'une époque beaucoup plus tardive : cf. V. Laurent, Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine, Athènes 1931 1926, 153 n° 438.

(2) Cf. PG., CXXII, 121 A et CXVII, 821 A (*Léon diacre* VII 1).

(3) Cf. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves (= Mélanges Cumont), IV, 1936, 269 n. 3. Le terme employé par l'auteur byzantin

ne saurait être admis sans autre preuve que le passage invoqué de Léon le diacre. Quoi qu'il en soit, pas plus que son beau-père, Jean Parsakounténos ne nous est connu, obscurité totale que partage également avec toutes les épouses mentionnées, le dernier rejeton nommé des Taronites, Théophylacte.

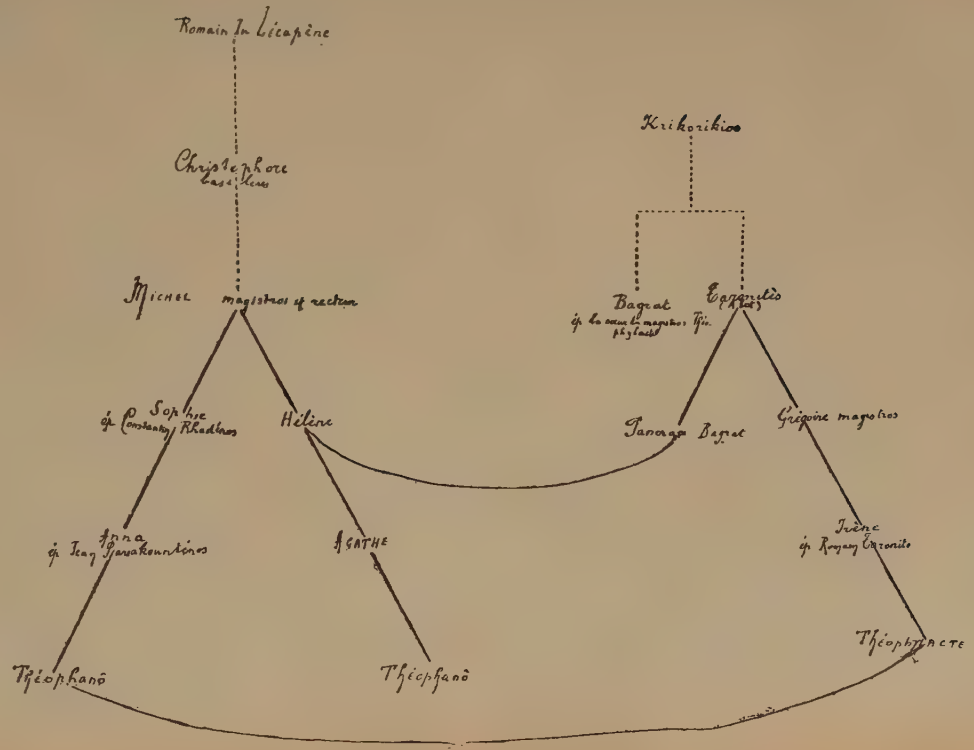
Le faisceau des multiples alliances figurées dans le diagramme suivant trahit l'apparente préoccupation de fédérer entre elles les grandes familles de terriens d'Asie-Mineure, les Rhadénoi du thème anatolique, les Taronites grands propriétaires en Cappadoce, les Parsakountenoi d'Arménie ou de Mésopotamie (1), les Lécapènes de Cappadoce. Il ne manque que les deux grandes castes des Maléinoi et des Phocas qui, apparentées entre elles, l'étaient aussi à l'une ou l'autre des maisons précitées. C'est contre l'accaparement des biens fonciers par cette puissante confédération que réagira à la fin du Xe siècle la politique financière de Basile II. L'emprise du fisc épargna-t-elle les Taronites ou l'importance de leurs services les mit-elle hors de cause ? Le fait est qu'autour de l'an mil, tandis que les Rhadénoi connaissent une éclipse presque totale, alors que les Lécapènes, comme Théophylacte, ne font plus assez grande figure pour s'imposer à l'attention des historiens, les Taronites voient leur fortune grandir ; ils sont encore vers la fin du règne d'Alexis Ier Comnène (+ 1118) de toutes les actions d'éclat, mais aussi — circonstance qui explique mal leur fortune — des complots les plus menaçants (2). A deux siècles de distance ces féodaux insatisfaits prodiguaient encore avec un pareil insuccès et une parfaite impunité les coups de tête à la Bagrad et à la Grégoire suivis aussitôt de preuves du plus parfait loyalisme. Et c'est sans doute par cette alternance, heureusement ménagée, d'oppositions et de soutiens que les Taronites maintinrent leur crédit auprès des nombreux généraux qui au cours du XIe siècle se relayèrent sur le trône de Byzance.

V. Laurent.

(ἐξάδελφοι) prouve qu'ils étaient cousins, mais outre qu'il peut s'agir de petits cousins (δεύτεροι ἐξάδελφοι), il se pourrait aussi qu'un Phocas ait épousé une Parsakounténé, auquel cas il ne s'agirait que de simple parenté par alliance.

(1) Le village éponyme Parsakouta est d'une localisation impossible ; on peut conjecturer, je crois, de la place que son évêque tient dans une liste synodale de 1031-1032 (cf. G. Ficker, *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, Kiel 1911, 27) qu'il se trouvait quelque part en Arménie ou sur l'Euphrate ; présomption confirmée de ce fait que le toponyme n'apparaît en aucun rôle épiscopal, sans doute parce que ce ne fut qu'une création éphémère de l'expansion byzantine.

(2) Au cours du XIe siècle, on ne compte pas moins de trois Taronites conspirateurs, Grégoire, Michel, un autre Grégoire ; cf. Byzantion, XI, 1936, 23-29.


Romain Ier Lécapène
Christophore
Michel
Sophie
Hélène
Anna
Agathe
Théophano
Théophano
Krikorikios
Bagrat
Grégoire magistros
Irène
Théophylacte

Le symbole " Quicumque " et Jean Italos

Nos lecteurs n'auront certainement pas oublié l'étude « Le symbole Quicumque et l'église byzantine », où le R.P. Laurent, faisant l'inventaire de la tradition manuscrite du Quicumque grec, ainsi que des témoignages littéraires le concernant, auxquels il ajoute de précieux inédits, assigne à ce document une origine bien antérieure à celle que les spécialistes lui avaient jusque-là reconnue.

Notre intention, dans ces quelques pages, n'est pas d'enrichir une documentation si poussée, mais simplement d'attirer l'attention des érudits sur un épisode des querelles théologiques du XIe siècle, qui se trouve avoir, incidemment, avec le présent problème un lien qu'on n'a pas encore mis en lumière. Nous voulons parler du procès d'hérésie intenté à Jean Italos (1). Ce personnage était suspect d'un certain rationalisme platonicien. On réunit plusieurs propositions malsonnantes qui furent anathématisées solennellement au dimanche de l'Orthodoxie et insérées parmi les hérésies dans le Synodicon de ce jour. C'était en 1077, sous le patriarche Cosmas. Le nom d'Italos cependant avait été épargné, et les erreurs condamnées étaient présentées comme anonymes. Mais la rumeur publique le désignait expressément comme leur auteur. Cette réputation d'hérétique, on le conçoit, n'était pas pour lui plaire. Il voulut s'en laver. Dans ce but, il composa un symbole de foi et le présenta au patriarche pour être examiné. Celui-ci refusa de le faire. Il renouvela la demande auprès de son successeur Eustrate, qui accepta. Un synode fut donc réuni. Mais la foule, qui soupçonnait le nouveau chef de l'Église d'être favorable à Italos, empêcha par ses cris toute délibération et le jugement ne put avoir lieu. Eustrate crut bon alors de déférer la cause à l'empereur, alors Alexis Ier Comnène. Celui-ci adjoignit à son tribunal les principaux des évêques présents dans la capitale. Et l'examen du symbole commença.

Nous passons sur le premier paragraphe, où l'on releva des expressions qu'Italos appliquait au Fils à propos de sa génération éternelle,

(1) Th. Uspenskij, *Le procès d'hérésie de Jean Italos* (en russe) dans le *Bulletin de l'Inst. arch. russe de Constantinople*, t. II, p. 1-66.

et qui ne lui convenaient qu'en vertu de sa génération temporelle. Tout l'intérêt pour nous se trouve dans le second paragraphe et dans le jugement que porte sur lui le synode impérial. Voici les paroles d'Italos :

Πιστεύω εἰς πατέρα ἄκτιστον καὶ υἱὸν ἄκτιστον καὶ πνεῦμα ἄκτιστον, καὶ ὡς ὁ πατὴρ ἄκτιστος καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ἀκατάληπτος ὁ πατήρ, ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, καὶ δὴ καὶ ἀμέριστος ὁ πατήρ, ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, καὶ αἰώνιος ὁ πατήρ, ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα · καὶ διὰ τοῦτο οὐ τρεῖς αἰώνιοι ἀλλ' εἷς αἰώνιος, ἐπεὶ οὐδὲ τρεῖς ἄκτιστοι, οὐδὲ τρεῖς ἀκατάληπτοι, ἀλλ' εἷς ἄκτιστος, καὶ εἷς ἀκατάληπτος (1).

Je crois au Père incréé et au Fils incréé et au Saint-Esprit incréé, et de même que le Père est incréé et le Fils (incréé) et l'Esprit (incréé), de même aussi immense est le Père et (immense) le Fils et (immense) l'Esprit, et de même aussi indivisible est le Père, (indivisible) le Fils et (indivisible) l'Esprit, et éternel est le Père, (éternel) le Fils et (éternel) l'Esprit, et il n'y a pas à cause de cela trois éternels, mais un seul éternel, puisqu'il n'y a pas non plus trois incréés, ni trois immenses, mais un seul incréé et un seul immense.

Rapprochons ce texte du *Quicumque* grec : ἄκτιστος ὁ πατήρ, ἄκτιστος ὁ Υἱός, ἄκτιστον καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα . ἀκατάληπτος ὁ Πατήρ, ἀκατάληπτος ὁ Υἱός, ἀκατάληπτον καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον . αἰώνιος ὁ Πατήρ, αἰώνιος ὁ Υἱός, αἰώνιον καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα . πλὴν οὐ τρεῖς αἰώνιοι · ἀλλ' εἷς αἰώνιος, ὥσπερ οὐδὲ τρεῖς ἄκτιστοι, οὐδὲ τρεῖς ἀκατάληπτοι, ἀλλ' εἷς ἄκτιστος, καὶ εἷς ἀκατάληπτος (2).

De la comparaison, il est impossible de ne pas conclure à l'influence de l'un de ces deux textes sur l'autre. C'est la même manière d'exprimer l'identité divine, ce sont les mêmes attributs pris en exemple et les mêmes mots, pour les exprimer. Une telle coïncidence ne peut être fortuite ; elle oblige de conclure à un réemploi ou à une réminiscence.

Ainsi donc, le symbole Quicumque en sa forme grecque est connu par Italos en 1082 et utilisé par lui. Fait intéressant. Ce qui ne l'est pas moins, c'est le jugement du tribunal sur les formules susdites. Il y voit une forte amorce de l'hérésie.

---

(1) *Ibid.*, 47-48.

(2) Ὁμολογία τοῦ μέγα. Venise, 1778, à la 6ᵉ des pages liminaires, non numérotées.

Καί γὰρ δογματιζόντων ἡμῶν τῶν χριστιανῶν τὸ ἄκτιστον καὶ τὸ ἀκατάληπτον καὶ αἰώνιον ἰδίᾳ μὲν ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσιν ἐφαρμόττειν ὑφ' ἑκάστης αὐτῶν ἐκφωνουμένου τοῦ ὀνόματος, ἰδίᾳ δὲ τῇ ἑνιαίᾳ καὶ μοναδικῇ φύσει τῆς θεότητος, ὁ Ἰταλὸς εἶς, εἶπεν, ἀκατάληπτος καὶ εἷς αἰώνιος καὶ εἷς ἄκτιστος, μὴ μνημονεύσας τοῦ Θεός, ὅπερ ἐστὶ πάντη τῇ ἐκκλησιαστικῇ παραδόσει ἀσύμβατον · μία γὰρ θεότης ἄκτιστος καὶ νοεῖται καὶ λέγεται καὶ εἷς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν καὶ λέγεται καὶ γνωρίζεται, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας ταὐτὸν καὶ ἄμφω παραδεικνύει, εἷς δὲ ἄκτιστος ἢ εἷς αἰώνιος, μὴ προστιθεμένου καὶ τοῦ θεὸς παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ οὐ γνωρίζεται · τὸ γὰρ θεὸς ἐν ἀμφοτέροις προσκείμενον τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα δηλοῖ, ὡς προείρηται, τὸ δὲ εἷς ἄκτιστος ἢ εἷς αἰώνιος συναλείφει τὰ τρία εἰς ἓν καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου δόγμα κρατύνει καὶ τοῦτο μὲν αὐτοῦ πάνυ κακοῦργον (1).

Car, dit-il, tandis que nous, chrétiens, avons pour dogme que incréé, immense et éternel conviennent d'une part aux trois hypostases en prononçant le nom de chacune d'elles, et d'autre part à l'unique et singulière nature de la divinité, Italos a dit : *un immense* et *un éternel* et *un incréé,* sans mentionner « *Dieu* », ce qui est tout à fait étranger à la tradition ecclésiastique, car il n'y a que la seule déité qui est entendue et dite incréée, et elle est dite et connue un seul Dieu en trois hypostases parce que l'identité de l'essence désigne les deux ; mais *un incréé* et *un éternel,* sans ajouter « *Dieu* » est ignoré dans la sainte Écriture ; car c'est le terme Dieu, appliqué à l'un et l'autre, qui montre l'identité de l'essence, comme il a été dit, tandis que *un incréé* ou *un éternel* contracte les trois en un et fortifie le dogme des Sabellius, et c'est là son effet très pernicieux.

Ce jugement ne manque pas d'une certaine apparence de justesse. Il faut reconnaître en effet que, prises isolément du contexte, cette formule : *Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus; et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus,* et les autres semblables, sont susceptibles de deux sens, orthodoxe ou hérétique, selon que le terme *aeternus, increatus, immensus,* est pris adjectivement ou substantivement. Pris adjectivement, le terme se multiplie selon les sujets qui en sont affectés. Dire ainsi *unus aeternus* après avoir appliqué ce terme au Père, au Fils et au Saint-Esprit équivaut à identifier les trois sujets en un seul, à supprimer donc la distinction des personnes divines, si on ne prend la précaution de marquer l'unicité de la substance par le mot Dieu. Pris

(1) USPENSKIJ, *op. cit.*, p. 48-49.

substantivement, le terme suit la quotité de la forme qu'il signifie. S'il n'y a qu'une forme, quoiqu'il y ait plusieurs sujets, le terme restera au singulier. Et en ce sens, après avoir dit de chacune des trois personnes divines qu'elle est éternelle, on pourra et devra ajouter qu'il n'y a qu'*un éternel* (1). En jugeant les formules d'Italos, le synode impérial a évidemment pris les termes dans leur mode adjectif, ce qui devait amener la condamnation. Mais cette acception ne s'imposait pas. Elle s'imposait d'autant moins que les formes ou qualités signifiées par les termes en question sont de soi absolument incommunicables et nécessairement uniques, ne pouvant par suite appartenir qu'à Dieu. Elles désignent donc une perfection substantielle, et les termes pourront être employés au mode substantiel. Dans le *Quicumque*, une telle acception est imposée par le contexte et en particulier par le parallèle final : *Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus; et tamen non tres Dii, sed unus est Deus.* Nous ne savons pas si ce parallèle existait dans le symbole d'Italos, mais on ne saurait douter de l'orthodoxie de sa pensée. Visiblement, le tribunal théologique de l'empereur a manqué de bienveillance. Nous ne savons pas non plus si Italos a invoqué l'autorité de l'auteur présumé du *Quicumque*, mais s'il l'a fait, on aura certainement récusé le témoignage, par la simple raison qu'il est impossible que soit d'Athanase un texte qui favorise le sabellianisme.

Ces scrupules de terminologie seront plus tard oubliés et les formules ici incriminées sonneront un jour comme très orthodoxes, au point d'être insérées dans les éditions de l'Euchologe. Mais pour lors, très certainement, le *Quicumque* grec n'est point connu de la hiérarchie byzantine, du moins comme œuvre de saint Athanase, et peut-être même pas connu du tout. C'est la conclusion qui ressort de ce jugement du synode. Sans doute, le cardinal Humbert avait déjà mentionné le dit symbole, mais d'une manière telle que les byzantins, s'ils ignoraient ce document, durent continuer à l'ignorer. Le célèbre polémiste, en nommant la *Confessio* de saint Athanase (1), s'imaginait que, puisque le document était familier aux latins, il devait l'être encore plus aux grecs. Et c'est pourquoi, sans doute, dans les deux citations qu'il en fait (2), il néglige de nommer le Docteur. Dans ces conditions, il ne faut pas nous étonner si la mention d'Humbert n'a pas été relevée par son antagoniste grec Nicétas Stéthatos, et si, en 1082, le *Quicumque* grec est toujours ignoré.

(1) Cf. Saint Thomas, *Summa theologica.* I[a] pars, q. XXXIX, art. 3.
(2) A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, I, p. 99, l. 19-20.
(3) *Ibid.*, p. 102, l. 7-8 et p. 104, l.7-9.

Mais comment, dira-t-on, n'est-il pas ignoré d'Italos ? Pour répondre à cette question, il faut nous rappeler les antécédents de ce personnage. Italos était originaire d'Italie et vécut longtemps en Sicile, où il fit toute sa première éducation. Des événements politiques l'obligèrent à fuir en Lomgobardie, d'où il finit par gagner Constantinople. Plus tard, il gagna la faveur de l'empereur Michel Ducas. Celui-ci, pour prévenir un danger grave du côté lombard, l'envoya en ambassade à Epidamnon, parce que, dit Anne Comnène, il connaissait les coutumes des Italiens. Il s'acquitta mal de sa mission, et sentant sur lui des soupçons de trahison, dès qu'il apprit qu'on allait le rappeler, il s'enfuit à Rome. Il demanda ensuite grâce à l'empereur, qui lui fut favorable et lui permit de rentrer à Constantinople sans être inquiété (1). Etant donné ce *curriculum vitae* et la connaissance qu'avait Italos des coutumes latines, il n'y a point lieu d'être étonné de le voir au courant du symbole athanasien. Il en aura pris connaissance ou dans ses années d'adolescence et de jeunesse passées en Sicile ou en Longobardie — peut-être était-il originairement de rite latin — ou dans le séjour qu'il fit à Rome. Le connut-il sous sa forme grecque, ou seulement sous sa forme latine, c'est là une question difficile à résoudre. Quoi qu'il en soit, les formules frappantes propres à ce document lui revinrent à l'esprit comme des réminiscences, conscientes ou inconscientes, quand il composa le symbole de foi qu'il soumit au jugement du patriarche.

V. GRUMEL.

(1) ANNA COMNENA, V, 8 : A. Reifferscheid, I, 177-179.

Zosime d'Ochrida et de Sisanion

Ses relations avec l'Autriche et ses différents séjours à Ochrida

Alors que parmi les bulgares de Mésie, restés en contact avec l'Autriche, s'élèvent d'ardents promoteurs de leur indépendance, comme les archevêques catholiques Pierre Bogdan Bagtchitch et Pierre Partchévitch (1), l'église bulgare d'Ochrida semble abandonner pour l'instant tout projet guerrier. D'ailleurs à qui demander du secours ? Les guerres, continuelles en Occident, absorbent toutes les ressources disponibles. Si les appels des chrétiens soumis aux turcs mettaient sans cesse en avant le désordre du pays (dans l'administration comme dans l'armée), qui devait rendre possible et même facile le travail des libérateurs, on sait aussi que la main énergique des Kœprulus retarda tou-

(1) L'activité et les tribulations de ce défenseur inlassable de la nationalité bulgare, honoré aussi bien par les bulgares orthodoxes que par les catholiques ses coreligionnaires, sont racontées par J. Péjatchevitch dans *Archiv für œsterreichische Geschichte*, tome 59 (1880), p. 383-406. Le lecteur français trouvera un aperçu de cette activité de Mgr Partchévitch dans le périodique *L'Union des Églises*, 1925, tome I, p. 358-363. Il est à remarquer qu'une entreprise semblable à celle de ce patriote bulgare ne pouvait être le fait des évêques orthodoxes de Mésie ou de Thrace, grecs pour la très grande majorité, et qui dépendaient du patriarcat de Constantinople. Ceux-ci ne pouvaient que désirer le maintien de ces pays bulgares sous la domination turque et fanariote. Les exemples ne manquent pas de ces métropolites dénonçant aux turcs l'activité des évêques catholiques (Fermendzin : *Acta Bulgariæ ecclesiastica*, p. 15, 91).

Dans la Bulgarie du sud-ouest, il n'en allait pas autrement. Ainsi, l'archevêque fanariote Philothée, déposé en 1718, reconnut qu'il avait dénoncé aux turcs des notables d'Ochrida et le sacellaire Constantin pour avoir amené la flotte vénitienne devant Dulcigno. Il avait ainsi causé leur exil.

De même lors du soulèvement de 1590 en Mésie, on se garde bien de chercher du secours chez les grecs de Constantinople ; « Ils sont pires que les turcs », écrivait en 1598 le roumain Jérémie Mogila (Hurmuzaki : *Documente privitoare la Istoria Romanilor*, XII, p. 417). La participation du métropolite de Tœrnovo, Denys Rhallis, au mouvement libérateur à la fin du XVIe siècle est loin de contredire le fait d'expérience que nous signalons. Il s'agissait alors de reconstituer le royaume bulgare de Chichman avec l'appui de l'empereur d'Autriche. Lorsque le prince désigné par l'empereur viendrait s'installer à Tœrnovo, l'ancienne capitale et siège d'un patriarcat indépendant, Denys ne pouvait manquer d'être maintenu comme chef religieux de cette principauté. La collaboration du prélat avec le patriote bulgare Théodore Belina, organisateur de la révolte, ou avec le ragusain Paul Giorgitch, agent de l'empereur, ne l'empêcheront pas d'encourager plus tard le duc de Nevers à rétablir le royaume grec (Buchon : *Nouvelles recherches*, tome I, p. 291).

jours cette échéance et ressouda les morceaux de l'empire prêts à se dissocier.

Malgré toute la vigilance des gardiens, Ochrida est encore en 1658 en relations avec l'Occident, mais au lieu d'une tentative guerrière rappelant les prouesses de l'archevêque Athanase Risea, son homonyme Athanase II nous offre son acte d'Union avec l'Eglise Romaine (1). Si la portée de cet acte avait été comprise par les métropolites et les évêques suffragants, les prétentions du patriarcat de Constantinople étaient éliminées pour toujours. Les relations avec l'Occident n'étaient possibles que par la côte de Chimara où le catholicisme s'était introduit à l'appel des habitants, et une fois Athanase II parti pour Rome, après 1664, excédé par les difficultés que lui suscitaient les turcs, aucun écho ne nous parviendra plus de ces contrées pendant plusieurs décades.

A la fin du XVIIIe s., les succès de l'Autriche ranimèrent les espoirs de libération parmi les populations chrétiennes au sud du Danube, et nous constatons, au moins à trois reprises, entre le gouvernement de Vienne et les archevêques d'Ochrida, l'existence de tractations pour secouer le joug turc. Un document extrait des Archives de la Maison Impériale de Vienne, nous apporte même le nom d'un de ces archevêques négociateurs ; il s'agit de Zozime, d'abord métropolite de Sisanion, puis, par deux fois, archevêque d'Ochrida, sans cesser pour cela d'être l'administrateur de Sisanion. Certaines circonstances permettent de croire que les deux autres interventions à Vienne sont aussi l'œuvre du même personnage. Dans un exposé de l'activité de Zosime, il n'est pas possible de se guider toujours d'après l'ordre chronologique des événements. Ces négociations qui demandaient une discrétion extrême, car pareille aventure pouvait fort bien se terminer devant une corde, sont loin de se présenter à nous avec la lumière désirable, aussi faut-il d'abord enregistrer les faits certains, puis à la suite de leur examen nous pourrons admettre comme fort vraisemblables des conjonctures assez curieuses. De plus, comme la longue carrière de Zosime n'offre pas trop de dates certaines, d'autres circonstances, à première vue assez étrangères au sujet, devront également nous aider à débrouiller cette histoire, si caractéristique pourtant du milieu et de l'époque.

*

Avant d'être nommé à la métropole de Sisanion en 1686, Zosime, d'origine koutso-valaque semble-t-il, avait été marié et il était père de

(1) *Échos d'Orient*, 1936, p. 296-298.

deux enfants (1). Il fut élu archevêque d'Ochrida le 9 juillet 1695, prenant la succession d'Ignace destitué pour sa cupidité (2). Renversé lui-même le 8 juillet 1699, il était remplacé par Raphaël, précédemment évêque de Crète (3). C'était l'époque où les prétentions de Constantinople sur l'archevêché bulgare d'Ochrida se montraient ouvertement et où les candidats fanariotes, au passé plus ou moins trouble, venaient en grand nombre tenter leur chance (4), Zosime était certes du parti autochtone, opposé à l'intrusion des fanariotes, mais on lui reprochait son arrogance et son gaspillage des biens de l'église. Il reviendra à Ochrida en mai ou bien en août 1707 (5). Le 11 juin 1708 un autre document atteste sa présence (6). Il y était encore le 4 juin 1709 lorsque Joasaph de Prespa fut nommé à la métropole de Koritsa (7). En cette même année 1709 il avait comme successeur Denys de Chios, remplacé à son tour en juillet 1714 par Philothée (8).

Gelzer et Snégarov ont admis que Zosime avait été écarté du siège archiépiscopal une autre fois, savoir entre le 28 mai 1708 et le 11 juin de la même année (9). Un document de 1708 mentionne en effet au 28 mai l'intronisation à Ochrida d'un archevêque du nom de Méthode (10). On ne peut s'empêcher de remarquer la brièveté de cette éclipse de Zosime : du 28 mai, où apparaît Méthode, jusqu'au 11 juin où Zosime signe de nouveau comme archevêque (11) ; le doute vient alors facilement à l'esprit. Dans un si court espace de temps on aurait destitué un archevêque, destitué également son successeur, à moins que celui-ci ne soit mort subitement, et on aurait ensuite rétabli le premier ? Et tandis que l'on possède des documents du 28 mai et du 11 juin, aucun témoignage écrit ne resterait des événements intermédiaires ! Il est permis de penser à une solution plus vraisemblable. Le document XXX de Gelzer qui mentionne l'intronisation d'un archevêque Méthode pourrait très bien se rapporter au Méthode que nous connaissons en 1758.

---

(1) Snégarov : *Histoire de l'archevêché-patriarcat d'Ochrida de 1394 à 1767*, p. 204.
(2) Gelzer : *Der Patriarchat von Achrida*, p. 65, Doc. XX.
(3) Gelzer : o. cit. p. 77, Doc. XXVIII.
(4) Snégarov, en racontant cette histoire pitoyable (o. cit, p. 123-149), est loin de rendre le ton des documents qu'il utilise, mais il en dit assez.
(5) Sathas : Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, III, p. 523 ; Gelzer : *Der wiedergefundene Kodex des H. Klemens*, p. 75, N°s 5 et 6.
(6) Gelzer : *Der Patriarchat von Achrida*, p. 87, Doc. XXIV.
(7) Gelzer : o. cit. p. 74, Doc. XXV
(8) Gelzer : o. cit. p. 77, Doc. XXVII.
(9) Gelzer : o. cit. p. 138 ; *Snégarov*, o. cit. p. 134.
(10) Gelzer : o. cit. p. FQ, Doc. XXX.
(11) Gelzer : o. cit. p. 70, Doc. XXIV.

Le scribe, trop pressé ou distrait, aura négligé un chiffre ; il aura écrit ϡψϛ au lieu de ϡψνϛ. Joasaph, métropolite de Belgrad-Bérat, fixe, il est vrai, à 1757 l'arrivée de Méthode à Ochrida, mais nous avons déjà critiqué cette date, car le prédécesseur de Méthode, l'archevêque Denys, a donné à ce même Joasaph une quittance pour les années 1752-1758 (1). S'il n'était pas en charge, quel archevêque aurait pu percevoir la taxe en question ? Comme d'autre part, Méthode a donné lui aussi à Joasaph une quittance pour 1758-1759 (2), on peut en conclure que le changement d'archevêque a eu lieu dans le courant de 1758 ; ce qui concorde avec la teneur du Document XXX. Les deux Méthode ne seraient qu'une même personne, et la liste épiscopale d'Ochrida présenterait un autre dédoublement injustifié.

Zosime aurait donc quitté Ochrida pour la seconde fois en 1709 seulement, lorsqu'il fut remplacé par Denys (3). En 1714 ce dernier cédait la place à Philothée, originaire de Naoussa, hiéromoine destitué précédemment par le patriarche de Constantinople. L'administration de Philothée correspondit à ce passé orageux ; cet archevêque fut destitué en 1718 et remplacé par Joasaph, précédemment métropolite de Koritsa (4). Celui-ci, personnage remarquable à tous les points de vue, devait se maintenir jusqu'en 1745. Le rôle de Zosime fut prépondérant dans la nomination de Joasaph, et cette circonstance doit être relevée, car elle va nous aider à comprendre certaines démarches ultérieures de ce même Zosime.

Nous venons d'admettre deux séjours de ce prélat à Ochrida et nous lui en avons refusé un troisième. Or, d'après certains témoignages, il aurait encore occupé le siège archiépiscopal plus tard à deux reprises, en 1726 et en 1735-37. L'examen de ces deux cas va nous permettre en même temps d'exposer les relations du prélat avec l'Autriche.

Dans une lettre authentique, du 12 décembre 1726, Zosime se présente lui-même comme archevêque d'Ochrida. C'est le document viennois auquel nous faisions allusion au début (5). Pour répondre sans tarder à la permission, récemment arrivée de la cour impériale, d'envoyer là-bas un plénipotentiaire, Zosime accrédite auprès de l'empereur Charles VI

(1) DELIKANÈS : Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα, III, p. 881, N° 1545.
(2) GELZER : *Der Kodex des H. Klemens*, p. 48, N° 6.
(3) GELZER : *Der Patriarchat von Achrida*, p. 77, Doc. XXVII.
(4) GELZER : o. c. Doc. XXXI et XXXII.
(5) *Deltion* de la Société historique et ethnologique de Grèce, 1910, tome VII, p. 487-488. Le document est publié par Zerlendès d'après l'original conservé aux Archives Impériales de Vienne. Sans indication de cote.

(1711-1740) comme son représentant, chargé de pleins pouvoirs, le métropolite de Patras, Païsios Pogonatos, et lui donne toute faculté de conclure avec sa Majesté un traité relatif aux questions contenues dans ses « lettres plénipotentiaires » qu'il expédie dans le même temps et où est indiquée son intention expresse. Zosime priait sa Majesté de recevoir le métropolite de Patras avec sa clémence accoutumée et de lui accorder pleine confiance.

Comme nous devrons faire appel plus d'une fois aux renseignements que cette lettre contient, nous croyons utile de la reproduire.

Zosimus secundus, Dei gratia electus supremus archiepiscopus Primæ Iustinianæ et Ochridæ, sacri romani utriusque imperii princeps, comes sacri palatii necnon Albaniæ, Daciæ, Pannoniæ, Thessaliæ et Macedoniæ aliarumque provinciarum citra Epiri, Bulgariæ et Illyrici per concessionem perpetuam Iustiniani imperatoris summus sacerdos, ceterorumque dominiorum terrarum et locorum citra et ultra Danubium magnus primæ sanctæ catholicæ orientalis romanæ ecclesiæ universalis legatus et œcumenicæ patriarchalis et apostolicæ sacrosanctæ sedis locumtenens, et perpetuus exarcha, etv., etc. (1).

Sacratissime, piisime ac potentissime in Christo Deo fidelis Cæsar ac Romanorum imperator, rex, princeps ac domine omnium gratiosissime.

In conformitate gratiosæ permissionis, ab imperiali Majestate vestra indultæ, sine ultiori dilatione, resolvimus expeditionem legationis nostræ ad imperiale Majestatis Vestræ solium, quem in finem elegimus personam venerabilis ac reverendissimi patris Paisii Emmanuelis a Pogonato, metropolitani Patrarum in Achaia Peloponnesi, quem legatum nostrum plenipotentiarium constituimus et ad imperialem Majestatem Vestram emisimus, concedentes illi omnen plenam facultatem, ut nomine nostro et auctoritate nostra, juxta tenorem nostrarum plenipotentialium litterarum, in quibus intentio nostra expressa continetur, concludat tractatum. Supplicamus proinde Majestatem Vestram quatenus cum solita cumdem clementia excipere, accessumque illi ad eandem permittere et omnem fidem ac creditum illi praestare dignetur... et ita benigne protegere dignetur, ut gaudere valeat jure quod character ejus

(1) Nous n'avons pas voulu rectifier la copie de Zerlendès, mais on reconnaîtra facilement que la première phrase est défectueuse. L'adjectif *magnus* a perdu le nom qu'il qualifiait. Il est suivi par contre de *primæ* qui ne signifie rien à cet endroit. Zerlendès avait peut-être voulu écrire *primas*. On peut s'étonner que Zosime, si amateur de titres sonores, ait renoncé dans le cas présent à celui de patriarche qu'il se donnait quand il était effectivement à Ochrida.

secum fert, possitque tractare ac concludere omnem negotiationem. Nos e contrariis ad servitia M. V. beneplacita promti semper manemus, et quod superest Majestati Vestræ Cæsareæ diuturnam incolumitatem et omnigenam felicitatem ex toto corde vovemus, archipastoralemque benedictionem peramanter impertimus.

Dedimus Sathistæ die XII mensis decembris, anno MDCCXXVI.

Ἐν μηνὶ δεκεμβρίῳ ἰνδικτιῶνος ιε΄ (1).

De la teneur de cette lettre il faut évidemment conclure à une démarche antérieure de Zosime auprès du gouvernement de Vienne ; malheureusement notre éditeur ne s'en est pas inquiété, pas plus que des autres lettres que portait le métropolite Païsios. Cette lettre n'est pas une simple traduction faite à Vienne, car elle porte la date en grec, de

(1) Cette lettre suppose bien entendu une rencontre entre Zosime et le métropolite de Patras, et, si secrète qu'elle dut être, il faut essayer de la situer. Patras était peu désigné pour une telle entrevue, car l'arrivée d'un prélat étranger aurait aussitôt mis en défiance les autorités civiles (depuis 1715 la Morée était réoccupée par les turcs). Un voyage à Constantinople, au contraire, donnait moins de prise aux soupçons. La rencontre précéda nécessairement la fameuse lettre (12 décembre 1726) qui en fut le résultat. Il faut donc retrouver à Constantinople avant cette date nos deux prélats. Zosime se trouvait dans la capitale en juillet 1725 pour la rétractation de Méthode Antrakite, il a pu y rester tout le temps voulu. A la même date, pour signer la même profession de foi de Méthode, nous rencontrons là-bas un métropolite de Patras ; malheureusement il porte le nom de Daniel. C'est du moins de cette manière que le savant Gelzer a lu cette signature (Mansi-Petit : *Concil. coll.* t. 37, p. 1021). Il est facile de se méprendre dans le déchiffrement de pareilles contorsions graphiques, et Gelzer aurait pu se faire illusion ainsi qu'en d'autres circonstances (*Échos d'Orient*, 1936, p. 303, 320) ; mais toute vérification a été impossible, car les feuillets détachés du Registre de Kastoria, qui portaient ces signatures épiscopales, n'ont pu être retrouvés. Pas de secours non plus à attendre de la liste épiscopale de Patras publiée avec les annotations de Gelzer à la fin du livre de Gerland (*Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras*, 1903, p. 247-255) et rectifiée à nouveau par le P. Pargoire (*Échos d'Orient*, 1904, p. 103-107). Cette liste est d'ailleurs dépassée aujourd'hui. Il faut donc remettre à plus tard la solution du problème.

Nous savons cependant que le métropolite Païsios se trouvait à Constantinople au mois de mai 1727, puisqu'il y souscrivait une lettre du patriarche Païsios II (Mansi-Petit, t. 37, p. 681). Ce n'est qu'après cette date qu'il sera parti pour Vienne. Comment les papiers de Zosime lui furent-ils remis ? Par prudence on les fit porter sans doute directement à Vienne par un des nombreux commerçants de Siatista qui s'y rendaient habituellement en caravane et dont le passage, familier aux turcs, ne pouvait occasionner de soupçons. Ou bien encore, quelque prudent messager a pu gagner Antivari, car les relations étaient fréquentes également entre Siatista et Venise (voir le travail de P. Papachatzès sur les Relations commerciales de Moschopolis avec Venise dans Ἠπειρωτικὰ χρονικά, 1934 et 1935).

Une fois rendu à Vienne, Païsios eut bientôt un successeur à Patras ; avec la mission dont il s'était chargé, il n'espérait sans doute pas rentrer en Turquie. La date de son arrivée à Vienne reste le secret des archives impériales, ou de l'église grecque de là-bas ; mais nous lui connaissons un successeur à Patras au moins en 1729, puisqu'à cette date le titulaire *Nicéphore* est transféré à un autre siège.

la main de Zosime, comme c'était l'usage. A qui donc attribuer son texte latin? Zosime avait pleine confiance, ainsi qu'il le dit, au métropolite de Patras, mais rien ne prouve que celui-ci connaissait cette langue. Dans l'entourage de Zosime, une seule personne était dans les dispositions voulues pour garder le secret et pouvait rédiger ces lettres en latin, c'était son fils Georges Rousès qui avait fait ses études à l'Université de Padoue (1).

Les tractations de Zosime que nous révèle ce document n'ont pas laissé de traces plus précises dans l'histoire, elles constituent cependant un chaînon de cette série de tentatives faites pour se libérer de l'esclavage dès qu'une occasion favorable se présentait, et nous pouvons re constituer le cadre où elles viennent prendre place à leur tour.

En 1683 les Turcs s'étaient remis en campagne pour répondre à l'appel du hongrois Tékéli, mais la victoire de Sobieski au Kalenberg (12 septembre 1683) avait sauvé l'Autriche d'un désastre. La reprise de Bude (2 septembre 1686) par le duc de Lorraine, et la victoire de Mohacz (1 août 1687) amenaient le découragement complet de l'armée turque. Les Vénitiens avaient occupé Valona et Kanina après leur conquête de la Morée (1686), tirant très heureusement parti des prouesses de l'amiral français Duquesne à travers la Méditerranée, d'Alger aux Dardanelles. En 1688 les Impériaux étaient venus jusqu'à Dragoman à l'est, et au sud jusqu'à Skopié, Kriva-Palanka et même Chtip, profitant d'une révolte des serbes sur leur droite. Kœprulu, troisième du nom, avait rétabli pour un moment la situation des turcs, mais la victoire de Louis de Bade à Slankamen (18 août 1691) était complétée par la mort du visir lui-même et Zenta (11 septembre 1697) montrait ce que l'on pouvait attendre du prince Eugène. Le traité de Karlovatz (26 janvier 1699) mettait fin dignement à cette guerre de seize années.

Les espoirs pouvaient donc se tourner autant vers l'Autriche que vers la Russie. Pierre le Grand avait tenté une démarche en 1711 pour s'assurer le concours « des guerriers de la Tcherna-Gora et des autres chrétiens de Serbie, Slavonie, Macédoine, Bosnie, Herzégovine et des autres territoires soumis aux turcs », mais personne ne bougea (2). Le

(1) Cf. Zaviras, Νέα Ἑλλάς. Athènes 1872. 235.

(2) Voir le texte de la proclamation du tsar dans Lenormand : *Turcs et Monténégrins*, p. 336-338. A. Vandal (*La mission du marquis de Villeneuve*, p. 246-248) semble se faire illusion à ce sujet. Il note des appels de la Russie, mais ne cherche pas s'ils avaient un écho. Snégarov (*Hist. de l'Archevêché d'Ochrida*, p. 106) croit de même que les chrétiens de Turquie ne songent plus qu'à la Russie. A. Rambaud note bien différents appels à cette puissance de 1704 à 1710, de la part des Hospodars de Valachie et de Moldavie, des Serbes et des Albanais, mais cela s'arrête au traité

traité du Pruth devait justifier cette prudence. Par contre, lorsqu'en 1715 l'Autriche se remet en campagne, à la prière de Venise, on n'est pas surpris de la lettre que le prince Eugène adresse à l'archevêque d'Ochrida (dont le nom malheureusement n'est pas indiqué) et à plusieurs autres évêques et primats d'Albanie qui lui *ont renouvelé* par une ambassade expresse leur proposition d'entraide dans le grand projet de libération commune. Le prince les encourage dans les résolutions qu'ils lui ont exprimées et leur promet la bienveillance et la protection de l'empereur pour leur religion et leurs libertés municipales (1).

Cette nouvelle campagne, qui se terminait par la glorieuse paix de Passarovitz (1718), n'apporta pas alors de résultat pour les régions de l'Albanie et les terres bulgares de Macédoine, mais comme elle assurait à l'Autriche des avantages considérables sur les deux rives du Danube, on pouvait entrevoir une solution prochaine et définitive. Ce qu'il faut surtout retenir c'est que, suivant l'affirmation du prince Eugène, l'archevêque d'Ochrida et les autres avaient *renouvelé* leurs tractations avec le gouvernement autrichien. C'est indiquer assez clairement l'existence de négociations antérieures, peut-être lors de la guerre précédente.

Ces relations devaient continuer, et c'est maintenant qu'il faut placer les négociations de Zosime indiquées par sa lettre de 1726. L'époque était favorable : depuis 1722 toutes les attaques des pachas turcs contre la Tcherma Gora étaient repoussées par les guerriers du Vladika Daniel, tandis que les désordres de Constantinople (le meurtre du sultan Achmet II, la révolte des janissaires) et la guerre avec la Perse maintenaient au loin la masse des troupes turques.

Les propositions de Zosime, présentées par le métropolite Païsios, eurent-elles une réponse ? Trouva-t-on ses prétentions exagérées ? Aucun indice ne le révèle à ce moment. Il faut attendre le printemps de 1737 pour avoir de nouvelles traces des tractations entre Vienne et Ochrida. Dans la biographie du feld-maréchal Seckendorf nous trouvons une page qui semble un écho de ces lettres de 1726. Cet intervalle de dix années ne peut être une objection. Rien n'empêche, en effet, qu'entre ces deux dates, les négociations, encore cachées pour nous, se soient poursuivies. Les circonstances ne se prêtaient guère à un échange fréquent de notes, la méfiance des turcs s'exerçait avec vigilance sur

---

du Pruth (LAVISSE ET RAMBAUD : *Histoire de l'Europe*, tome VI, p. 808). Brancovan se tourne alors vers l'Autriche, et le Vladika Danilo reconquiert sa Tcherna Gora grâce à Venise (ibidem, p. 851).

(1) ZINKEISEN : *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, V, p. 537. Snégarov a négligé cette indication si précieuse et significative.

toutes ces démarches des *raïas* avec l'étranger. L'Autriche, par ailleurs, s'était peut-être contentée jusqu'alors d'une réponse dilatoire aux propositions des archevêques d'Ochrida et d'Ipek. Cette fois du moins le gouvernement de Vienne répondait d'une façon précise à ceux qui voulaient être ses clients et leur disait : « Voici ce que nous vous accordons en plus de notre concours armé, à vous de montrer ce que valent vos promesses ».

« Déjà au printemps, dit le biographe de Seckendorf, aussi bien le patriarche de Petch en Albanie, que l'archevêque d'Ochrida en Macédoine, négociaient en grand silence avec Vienne. Leurs hommes d'affaires étaient l'évêque de Prokopié, Michel Summa, et l'évêque de Temesvar, Nicolas Dimitriévitch. Ils assuraient que toute la nation illyrienne attendait seulement l'approche des troupes impériales vers Nich et la contrée de là-bas (Novi-Bazar) pour se soulever contre l'oppresseur d'alors. Ils assuraient aussi qu'ils pourvoiraient l'armée de vivres suffisants. En retour ils exigeaient protection et libre exercice de leur religion. Mais la pensée du prélat d'Ochrida, de la maison des princes Cantacuzène, était plus terre-à-terre. Il ajoutait à cette demande le renouvellement et la confirmation du privilège de Justinien, par lequel l'archevêque avait reçu, sous la suzeraineté impériale, la primauté civile et ecclésiastique. Il demandait pour plus tard le droit de siéger et une voix au Reichtag allemand, des avantages dans la levée des impôts. Plusieurs de ces désirs furent rejetés... En général cependant la proposition des prélats était acceptée, et l'assistance promise » (1).

C'est pour favoriser cette révolte des populations chrétiennes que le corps d'armée du colonel Lentulus se dirigea sur Novi-Bazar (2).

Un rapprochement s'impose aussitôt entre ce que nous venons de lire sur le maintien et la confirmation du privilège de Justiniana Prima

(1) Snégarov a reproduit en appendice la page entière de l'écrivain allemand qui concerne ces négociations de 1737 (*Histoire de l'archevêché d'Ochrida*, p. 570, N° XVII). Zinkeisen n'en donne qu'un résumé (*Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, V, p. 720). A la suite de la proclamation de Seckendorf, le drogman de la Porte, Jean Ypsilanti, dénonça les archevêques d'Ipek et d'Ochrida comme des agents de l'Autriche. Les turcs s'imaginèrent toutefois qu'Ypsilanti dénonçait les autres pour mieux cacher son jeu ; il fut pendu.

(2) On sait que les opérations militaires contre les turcs en 1737-1739 furent mal conduites ; le prince Eugène était mort le 2 avril 1736. Chaque général semblait agir pour son propre compte, sans souci du voisin. Conclue précipitamment et sans raison suffisante, puisque les Russes alliés de l'Autriche étaient vainqueurs, la paix de Belgrade (1er septembre 1739) rendit aux turcs cette ville et la portion de la rive droite du Danube qu'ils avaient perdue par le traité de Passarovitz (1718) ; et l'esclavage continua pour les chrétiens.

(confondue avec Ochrida) et la manière dont Zosime énonçait lui-même ce privilège dans sa lettre de 1726; les termes sont absolument les mêmes. Ils sont à ce point semblables qu'on pourrait croire à une méprise du biographe de Seckendorf attribuant à 1737 une réponse qui serait de 1727; mais cette confusion n'est pas possible puisque les intermédiaires sont différents d'une négociation à l'autre.

L'intermédiaire de chacun des deux archevêques n'est pas précisé. Il serait cependant peu vraisemblable que l'archevêque d'Ochrida ait eu recours à l'évêque de Temesvar si éloigné. L'archevêque d'Ipek par contre pouvait communiquer assez facilement avec ce dernier, non pas directement certes, mais comme la frontière autrichienne depuis 1718 descendait assez bas sur la rive droite du Danube, un courrier local pouvait sans trop de difficulté rejoindre cette frontière s'il avait soin d'éviter les cols gardés par les « dervendgis » musulmans. Il était au contraire plus facile pour Zosime d'entrer en relations avec celui qu'on appelle l'évêque de Prokopié, Michel Summa, car cet évêque catholique avait également juridiction sur Skopié et Prizrend (1). Une rencontre était donc possible sinon pour Zosime, du moins pour quelque commerçant chargé de son message. Zosime avait tout intérêt à recourir à un intermédiaire étranger à sa province, les risques pour lui étaient bien moindres et le secret pouvait être mieux gardé. Il avait agi de même en 1726 en choisissant le métropolite de Patras, qui put remplir sa mission, comme nous le verrons plus loin.

Le caractère très particulier des provinces sur lesquelles s'étendait la juridiction des archevêques d'Ochrida ne s'effaçait pas avec le temps, malgré que dans le sud les relations plus fréquentes avec Constantinople et le souci de l'instruction eussent amené la fondation de quelques écoles grecques. Le projet de Zosime de constituer en territoire indépendant les terres soumises à Ochrida n'offre rien de nouveau, c'était déjà celui de ses prédécesseurs dont nous avons examiné les tentatives,

(1) L'existence à cette époque d'un évêque catholique du nom de Michel Summa (1728-1743) est certaine (PÉJASCHÉVITCH : *Historia Serviæ seu de statu regni et religionis Serviæ a sæculo VII ad XV*, p. 264; GAMS : *Series episcoporum*, p. 417), mais celui-ci portait plutôt le titre d'évêque de Skopié et résidait habituellement à Diakova, car à Skopié il ne comptait que quatre ou cinq familles catholiques. A Prokopié (près de Nich, au sud-ouest, sur la Toplitsa; aujourd'hui Prokouplié) qui faisait partie de son diocèse, ses fidèles étaient plus nombreux puisqu'ils avaient une église et un prêtre à demeure (rapport de Mathieu Gondoulitch en 1674, reproduit par Banduri à la suite de ses *Animadversiones in librum Constantini Porphyrogeneti de administrando Imperio*, Byzantine de Venise, tome XXII, à la fin). La résidence des évêques catholiques en Serbie comme en Bulgarie fut sujette alors à bien des fluctuations.

et qui correspondait parfaitement aux réalités historiques et géographiques. L'imprévu, c'est que Zosime pose sa candidature comme chef de la principauté en perspective, au lieu et place de Joasaph le véritable archevêque.

Ce n'est pas aller cependant contre le caractère de Zosime que de lui attribuer un projet ambitieux. Sa lettre de 1726 nous y autorise, ainsi que l'allure hautaine que ses suffragants lui avaient reprochée en le destituant de l'archevêché en juillet 1699. L'exemple de son voisin le Vladika du Montenegro pouvait le tenter; même s'il n'avait pas les vertus guerrières de ce dernier, il pouvait se sentir capable de jouer un rôle important. Il s'était déjà comporté en chef quand il organisa la destitution de l'archevêque Philothée et l'élection de Joasaph à Ochrida en 1718. C'est le même point de vue qui peut nous guider pour apprécier à sa valeur une autre objection : L'archevêque d'Ochrida en 1737, d'après le biographe de Seckendorf, se dit prince de la famille Cantacuzène, or on ne connaît aucun archevêque de ce nom. Zosime aurait-il prouvé à ce point sa manie des titres ? Cela nous paraît tout à fait vraisemblable, car cette maladie était devenue contagieuse, comme nous l'assure un écrivain grec : « Les fanariotes, par vanité ou toute autre cause, ont substitué à des noms vulgaires des noms plus historiques, plus pompeux... Cette manie a gagné une partie des grecs. Ils associent aux noms des saints du Martyrologe le nom d'un héros de l'antiquité ou celui d'un personnage remarquable du Bas Empire... Les noms patronymiques disparaissent pour faire place aux noms adoptifs... Il arrivera qu'un jour la Grèce ne sera peuplée que des faux descendants des... Commènes, des Paléologues, des Cantacuzènes, etc... » On ne pouvait pas mieux dire, et pour sa part, Zosime avait trop de relations avec Constantinople pour ne pas se laisser prendre à cette manie.

Nous venons de replacer dans son cadre historique cette démarche de Zosime que nous révèle sa lettre de 1726. Sans vouloir surfaire l'intérêt de ce dernier document, on ne peut manquer d'apprécier la lumière qu'il apporte sur cette période de l'histoire d'Ochrida. Serrons même d'un peu près cette succession d'événements, nous arriverons à des conséquences qui sans être absolument certaines offrent la plus grande vraisemblance.

Trop d'éléments nous font encore défaut pour qu'une conclusion définitive s'impose. On aura noté cependant la continuité des tractations

(1) Snégarov : o. cit. p. 131 et 248.
(2) Zallony : *Essai sur les Fanariotes*, 1824, p. 171-172.

entre Vienne et Ochrida. Celles-ci sont nettement établies pour 1737, 1726, 1715, et à chacune de ces trois dates elles se présentent même comme une suite. Or il n'est pas possible d'éviter le rapprochement entre les négociations de 1737 et 1726 où il faut, dans le premier cas aussi bien que dans le second, reconnaître l'activité de Zosime. D'autre part on peut être certain qu'en 1726 le prélat n'était pas au début de ses relations avec l'Autriche et qu'il avait déjà fait preuve de fidélité à la politique de cet État puisqu'il avait reçu le titre de comte palatin dont il n'oublie pas de se parer dans sa lettre à l'empereur.

Comment attribuer la démarche de l'archevêque d'Ochrida en 1715 à un autre prélat que Zosime ? Il est impossible de songer à l'archevêque alors en fonction, car c'était précisément Philothée, celui qui dénonça aux turcs les notables d'Ochrida qui voulaient secouer le joug. Et puisque cette première tractation se présente elle aussi comme une suite, voici que nous rejoignons l'époque où Zosime était réellement archevêque d'Ochrida.

Ce titre d'archevêque qu'il tient à conserver n'offre pas une dérogation extraordinaire à la pratique habituelle, puisqu'il ne s'agit pas d'actes concernant la juridiction purement ecclésiastique. Bien d'autres archevêques d'Ochrida avaient conservé leur titre alors qu'ils n'étaient plus en fonction. Tous ceux qui avaient quitté le territoire ottoman étaient bientôt dans ce cas. Pour les turcs, en effet, il fallait un responsable à qui le fisc pût recourir pour tout impôt ecclésiastique en retard dans la Province, aussi l'élection d'un successeur était obligatoire dans un bref délai. Zosime, il est vrai, resta en territoire ochridien, et pour certifier que l'archevêque ne lui avait pas cédé sa place en 1726, nous manquons de preuve certaine et devons nous contenter d'approximations.

Voici d'abord celle que nous apporte le cas de Méthode Antrakite. Ce professeur de Kastoria, traducteur de Molinos, fut déféré au patriarche de Constantinople et son enseignement fut condamné en *août 1725* par un acte synodal de Jérémie III (1). Méthode se rendit là-bas et retracta ses erreurs devant le patriarche en *juillet 1725* (2). Ce document porte entre autres signatures celles de Sylvestre d'Antioche, de l'archevêque d'Ochrida (Joasaph), de l'ancien archevêque d'Ochrida et administrateur de Sisanion, Zosime, de Chrysanthe de Kastoria et de Parthène de Moglena.

(1) Mansi-Petit : Conciliorum collectio, tome 37, p. 227-246.
(2) ibid. p. 1021.

Quand Méthode fut de retour à Kastoria, il dut encore dans un synode renouveler sa profession de foi, de vive voix et par écrit. Souscrivirent le document l'archevêque Joasaph, Chrysanthe de Kastoria, Joseph de Pélagonia, Métrophane de Vodéna, Nicéphore de Bérat et Callinique de Stroumidza (1). Ce synode de Kastoria eut lieu le *21 juillet 17*.. Les deux derniers chiffres manquent! Pour admettre qu'il s'agit encore de juillet 1725, il faut supposer que Méthode ainsi que l'archevêque Joasaph et Chrysanthe qui se trouvaient avec lui à Constantinople, ont accéléré leur marche, en une saison assez pénible, et que de plus les autres prélats étaient déjà réunis à Kastoria. Il paraît plus raisonnable de reporter à l'année suivante, 1726, cette réunion à Kastoria. Nous n'aurions plus alors à nous demander si Joasaph a été destitué en 1726, pour être rétabli en 1727, puisqu'à cette dernière date sa présence est certaine.

Vu les relations antérieures des deux prélats, il est difficile d'admettre entre eux un antagonisme dont nous n'avons pas le moindre indice. Zosime n'avait pas besoin de chasser d'Ochrida Joasaph pour s'intituler archevêque et continuer à ce titre une négociation entreprise à l'époque où il était effectivement à l'archevêché d'Ochrida. En 1715 il n'avait pas non plus chassé Philothée du siège archiépiscopal, nous en avons la preuve, et il n'en fera pas davantage en 1737. Pour quel motif remplacer Joasaph, et pour de courts intervalles seulement ? Si deux membres du parti autochtone s'étaient disputé l'archevêché, le Phanar n'aurait pas manqué de faire intervenir un de ses candidats. N'avait-il pas précédemment engagé une lutte acharnée pour s'emparer de la place ? C'est l'unanimité de l'épiscopat vis-à-vis de son archevêque qui écarta toute compétition étrangère.

Zosime agissait-il à l'insu de son archevêque, ou bien d'accord avec lui, lorsqu'il négociait avec l'Autriche ? Rien n'empêche que Joasaph ait approuvé ces tractations auxquelles lui-même devait rester complètement étranger puisqu'il était particulièrement surveillé par les turcs et leurs agents. Ses occupations étaient d'ailleurs assez absorbantes, si l'on en juge par une lettre de Kosmas, métropolite de Bérat, en novembre 1727. Celui-ci, nouvellement promu, le supplie de prendre en main toute la question financière de son évêché, fort compliquée semble-t-il, autrement il est un homme définitivement perdu. L'administration spirituelle et temporelle suffisaient certainement à l'activité de l'archevêque, et il pouvait laisser à Zosime les relations extérieures. Le ponti-

(1) Zaviras : Νέα Ἑλλὰς ἢ Ἑλληνικὸν θέατρον, p. 418-421.

fiat de Joasaph n'aurait pas produit de si beaux résultats (1), malgré toutes les tracasseries des turcs, s'il avait été entrecoupé par ces compétitions qui se préparent longuement et ne s'apaisent pas en un jour.

Cette mention de Zosime à Ochrida en 1726, dont nous venons d'examiner les conséquences inattendues, a été ignorée de tous les savants qui ont écrit sur l'Église bulgare ; mais par contre, quelques-uns avaient cru à une autre interruption dans le patriarcat du célèbre Joasaph entre 1735 et 1737, toujours au profit de Zosime. Ainsi pensaient Goloubinski et Ivan Gochev, se basant sur le témoignage de l'allemand Jacob Elsner (2) qui dans un ouvrage sur l'Église d'Orient signalait à cette date Zosime sur le siège d'Ochrida. Cette opinion n'a qu'une base bien fragile et, en rappelant les circonstances qui ont fait surgir cette mention, on pourra se rendre compte de la confiance que mérite l'affirmation d'Elsner, malgré la bonne foi évidente de ce dernier. Le plus curieux dans cette mention du prélat de Sisanion c'est qu'elle se rattache comme la précédente aux négociations de Zosime avec le gouvernement de Vienne et qu'elle y trouve son explication.

Ici encore il faut se souvenir du rôle de Zosime dans la promotion de Joasaph à Ochrida contre Philothée (3). Du fait de cette attitude, on peut continuer à mettre en doute à priori toute manœuvre attribuée à Zosime pour supplanter Joasaph, d'autant plus que le sage gouvernement de ce dernier lui avait valu l'estime générale. Cet argument, que développe Snégarov (4), garde toujours sa valeur, mais notre opinion se transforme en certitude si l'on remonte à la source où puisa Elsner pour nous dire que Zosime était archevêque d'Ochrida en 1734.

J. Elsner avait le tempérament du nouvelliste moderne, soucieux outre mesure d'apporter de l'inédit. Avant d'entamer le premier chapitre de son livre, il écrit : *Neueste Nachricht*. La Prusse protestante avait témoigné, en effet, beaucoup de sympathie pour l'Église de Constantinople ; c'était même en littérature un sujet à exploiter, et notre auteur avait l'avantage de pouvoir présenter au public son informateur : Athanase Dorostamos, archimandrite pendant quatorze années

(1) Snégarov : *Histoire de l'archevêché d'Ochrida, 1394-1767*, p. 208.
(2) Jacob Elsner : *Neueste Beschriebung derer griechischen Christen in der Türckey*, Berlin 1737, p. 100.
(3) Gelzer : *Der Patriarchat von Ochrida*, p. 83, Doc. XXXII.
(4) Snégarov : *Histoire de l'archevêché-patriarcat d'Ochrida de 1394 à 1767*, p. 207, note 2.

du patriarcat de Constantinople (1). Mais celui-ci n'était pas venu si loin poussé par la seule ambition de fournir à quelque amateur une nomenclature complète et à jour des évêchés d'Orient et de leurs titulaires. Il n'en fit d'ailleurs connaître qu'un bien petit nombre à son avide interlocuteur. Son but était très différent.

Athanase venait implorer la charité des âmes compatissantes et se présentait à elles avec une autorisation du patriarche Païsios II, datée de mai 1734. Le but de la quête, énoncé dans le document souscrit par les membres du synode patriarcal, était la délivrance des chrétiens captifs chez les Turcs. Dans cet ordre d'idées, Athanase pouvait être émouvant. Il n'a pas manqué de raconter à Elsner qu'il avait lui-même connu la captivité. Pendant la dernière guerre avec Venise, lors de la prise de Nauplie par les Turcs (1715), il était devenu la proie d'un Janissaire et dut rester quatre mois dans une dure prison (2). Une autre infortune lui était arrivée pendant son voyage vers l'Allemagne. Sur la frontière de la Valachie et de la Transylvanie, des brigands avaient tué un diacre qui l'accompagnait et à lui-même avaient tout enlevé, lui laissant à peine la vie. L'évêque orthodoxe de Sébès, Maxime, était venu à son aide, ce qui lui avait permis de continuer sa route sur Vienne (3).

En publiant les renseignements qu'il vient d'obtenir sur l'Église d'Orient, Elsner a le souci de montrer qu'il a puisé à bonne source et confronte les dires d'Athanase avec ce que d'autres auteurs ont écrit sur ce sujet. Après un essai de liste épiscopale, Elsner a cependant le courage de déclarer qu'Athanase a dit ce qu'il savait, mais qu'il a pu se tromper ici ou là (4). La remarque n'est pas inutile, car parmi les métropolites dépendant de Constantinople, nous apercevons celui de « Veria ou Ibéria, celui qui est appelé archevêque de toute l'Ibérie » : or l'Ibérie ne dépendait pas du tout de Constantinople, il s'agissait sans doute de Verria en Macédoine. Nich de même est signalée comme rattachée au patriarcat grec, alors qu'elle dépendait d'Ipek (5). Les ren-

(1) En plus de tous les détails qui concernent le personnage, une gravure au début du livre nous conserve ses traits.

(2) Elsner, o. c. p. 2, 3, 12.

(3) Elsner, o. c. p. 7 et 8. L'évêque Maxime figure sur un acte synodal du 8 septembre 1728, publié dans Mansi-Petit, *Concil. coll.* t. 37. p. 939. On ne voit pas comment Zerlendès a pu identifier Sébès avec Temesvar. D'autant plus que s'il a ouvert la collection précitée, il a pu voir la signature de Nicolas de Temesvar à côté de celle de Maxime de Sébès dans l'acte de 1728.

(4) Elsner, o. c. p. 102.

(5) Elsner, o. c. p. 101.

seignements enregistrés par notre écrivain n'offrent donc pas une sécurité absolue.

Venons à la mention de Zosime archevêque d'Ochrida qui figure dans cet essai de liste épiscopale. C'est par une double série de circonstances qu'Athanase fut amené à parler de ce prélat devant Elsner. Tout d'abord Zosime avait eu à lutter contre les compétiteurs que le Phanar lui opposa à deux reprises, et l'écho de ces luttes avait dû parvenir à l'archimandrite, qui s'il n'a pas été mêlé directement à la grande politique du patriarcat, ne pouvait ignorer ses desseins sur l'Église indépendante d'Ochrida. De même l'affaire de Méthode Antrakite, qui fut déférée à Constantinople, avait commencé à l'époque où Zosime était archevêque. Ce dernier vint d'ailleurs au patriarcat en 1725 pour la même question.

D'autres circonstances proviennent des relations d'Athanase avec un personnage que nous avons déjà rencontré, Païsios Pogonatos, le métropolite de Patras dont Zosime fit son ambassadeur à Vienne. Athanase était né à Patras, il était diacre dans cette même ville au moment de la campagne des Turcs contre la Morée (1715) et il avait encore là-bas un frère, plus jeune que lui, prêtre au service de l'église Saint-Nicolas. Si notre archimandrite n'est jaamis retourné dans sa ville natale, ce que l'on ignore, du moins le métropolite Païsios est venu à Constantinople, par exemple en mai 1727 où il souscrit une lettre du patriarche Païsios II aux métropolites d'Andrinople, Dimotika, Ænos, etc., au sujet des aumônes pour le Saint-Sépulcre (1). Une autre recontre d'Athanase avec le métropolite doit se placer à Vienne, dans des circonstances qui ne manquent pas d'intérêt, comme on va le constater.

Athanase présenta à Berlin, avons-nous dit, une autorisation de quêter signée du patriarche Païsios II et de son synode. Il faut être reconnaissant à Elsner qui a publié le document en l'accompagnant d'une traduction, mais cette lettre patriarcale est manifestement un faux. Nous pourrions mettre en avant l'aveu d'Athanase lui-même, car, a-t-il dit, les voleurs lui avaient tout pris, lui laissant à peine la vie. Cette histoire cependant, assez fréquente dans le répertoire des quêteurs de cette époque, pouvait, à la rigueur, n'être qu'une formule pour exciter la pitié. Laissons donc ce témoignage; dans l'acte lui-même les preuves de la falsification sont trop évidentes, si bien que Mgr Petit s'est refusé à l'insérer parmi les autres actes patriarcaux (2). Relevons, après lui,

(1) MANSI-PETIT, tome 37, col. 86 1.
(2) MANSI-PETIT, tome 37, col. 1055.

l'indication de l'année bissextile, la formule terminale des actes de la hiérarchie latine : *donné à...*, enfin l'anomalie que présente la date de mai 1734 alors que le patriarche Païsios II avait cédé la place en septembre 1732 à Jérémie III (1).

Ces preuves indiscutables d'une falsification se retrouvent, mais augmentées, dans un autre document, dont l'objet est le même (2). C'est encore une autorisation de quêter accordée par le patriarche de Constantinople à notre Païsios Pogonatos métropolite de Patras ! Datée de mai 1731, avec l'en-tête du patriarche Païsios II, elle est agrémentée comme l'autre de la formule occidentale : « Donné à Saint-Georges » (église du patriarcat), mais on y ajoute l'expression romaine : « sous l'anneau du pêcheur », et pour comble, le sceau du patriarche représente saint Pierre et saint Paul tenant en l'air l'église Sainte-Sophie avec ses minarets turcs ! Si l'on compare après cela le corps des deux lettres, ce n'est plus une simple parenté que l'on découvre, c'est l'identité absolue, car il n'y a pas dix mots qui diffèrent. Aussi pouvons-nous dire en toute tranquillité qu'Athanase et Païsios s'étaient retrouvés à Vienne.

Nous avons laissé le métropolite de Patras en 1726, alors qu'il était chargé par Zosime d'une mission importante près du gouvernement impérial. Nous ne connaissons pas les résultats de son activité diplomatique, mais nous constatons qu'il n'avait pas négligé ses intérêts personnels. Tandis que nous ignorons ce qu'Athanase a pu obtenir dans le Brandebourg luthérien avec sa fameuse lettre, simple copie d'un faux, Païsios avait fait merveille avec la sienne. Présenté à la chancellerie viennoise, le document pseudo-patriarcal n'avait pas éveillé le moindre soupçon et le métropolite de Patras avait reçu en retour une lettre (3), munie du sceau de l'empereur Charles VI, l'autorisant à quêter pour le rachat de tous les membres de sa famille et autres chrétiens retenus en esclavage suivant le but exposé dans l'acte même. Cette réponse si favorable porte la date du 20 septembre 1733. Il ne semble pas que Païsios ait obtenu un si beau résultat par la seule présentation de son document fabriqué. Il dut déployer sans doute une force de persuasion et une subtilité extraordinaires pour faire accepter

(1) S. Vailhé, article *Constantinople*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1312 ; Mansi-Petit, tome 37, col. 966 ; Jérémie est déjà remplacé en avril 1733 par Séraphin de Nicomédie.

(2) Papadopoulos-Kerameus : Διάφορα Ἑλληνικὰ Γράμματα, St-Pétersbourg, 1907. p. 11-16.

(3) ibidem, p. 15-17.

par la chancellerie impériale les énormités auxquelles fait écho la réponse qui lui fut remise. Non seulement le métropolite de Patras y est représenté comme catholique, mais aussi le patriarche de Constantinople ! Passe encore pour le métropolite qui a pu manifester sur place des convictions catholiques vraiment touchantes ; d'ailleurs son patron Zosime ne se donnait-il pas lui-même en 1726 comme « légat de l'Église Romaine » ! Mais Vienne pouvait être renseignée par ses agents à Constantinople sur la religion du patriarche orthodoxe !

Voici qu'une année après cette réponse impériale, arrive à son tour à Vienne l'archimandrite Athanase, vers la fin de 1734 puisqu'il fit dater de mai 1734 son document pseudo-patriarcal. Il aborde au quartier habité par ses compatriotes. S'il ignorait la présence du métropolite Païsios, l'heureux quêteur, chose peu probable d'après ce que nous savons déjà, il ne fut pas long à le trouver à l'église grecque Saint-Georges. C'est près de cette église qu'on signale encore Païsios en septembre 1742 et c'est là qu'il terminera sa carrière, en février 1743. Les papiers recueillis par son frère prendront avec celui-ci le chemin de la Russie (1) et aboutiront au Musée Likhatchev où les a trouvés leur éditeur A. Papadopoulos-Kérameus.

Nous n'avons pas besoin de faire appel à l'imagination pour nous représenter la rencontre des deux prélats, car nous en connaissons le résultat, à savoir une nouvelle lettre patriarcale à l'usage d'Athanase et la division du travail. On fixa en effet le champ d'opération qui reviendrait à l'archimandrite. Ce dernier ne pouvait songer à faire concurrence à Païsios en territoire autrichien, et de plus l'autorisation impériale lui ferait peut-être défaut, car il ne pouvait se prévaloir du catholicisme éclatant du métropolite et surtout du rôle exceptionnel que Zosime avait confié naguère à ce dernier. Païsios se montrait du reste généreux en mettant son expérience au service du nouveau venu (2).

---

(1) Mgr Sophrone Eustratiadès, dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1909, p. 327-331.

(2) Zerlendès qui le premier a noté la parenté étroite des deux *faux* dont nous venons de parler, feint de croire au catholicisme du métropolite Païsios et s'excite à une vertueuse indignation contre ce personnage qui a perverti le sens moral du sympathique archimandrite (*Deltion* de la Société historique et ethnologique de Grèce, 1910, VIII, p. 484). Je ne sais pas ce qui pouvait subsister de la candeur native d'Athanase Dorostamos quand il retrouva à Vienne le métropolite de Patras ; il avait eu, en effet, plus d'une occasion de la perdre en assistant pendant quatorze années au patriarcat à toutes les manœuvres qui accompagnaient les destitutions et les nominations épiscopales.

Crusius, souvent trompé, comme il le dit, par les grecs qui lui présentaient des attestations patriarcales fausses, ou qui après avoir reçu son argent ne lui envoyaient pas les manuscrits promis, n'a pas cru nécessaire de faire tant d'éclat. Il concluait simplement que ces trompeurs faisaient du tort à leurs compatriotes restés honnêtes (E. Legrand : *Notice sur Jean et Théodote Zygamalas*, p. 238).

La confection du nouveau document patriarcal demanda peu de frais d'imagination, comme on l'a vu. Les motifs exposés, c'est-à-dire les souffrances des esclaves chrétiens, ne manquaient pas de valeur, ils venaient de faire leurs preuves. Il suffisait d'atténuer certains occidentalismes ou romanismes trop prononcés puisque le champ d'action d'Athanase devait être Berlin ! Une reproduction trop servile du précédent chef-d'œuvre fit conserver sur le document d'Athanase le nom du patriarche Païsios II, alors que celui-ci n'était plus en fonctions depuis septembre 1732.

Quelle que fut la souplesse d'esprit du métropolite et de l'archimandrite, il fallait certainement un homme du métier pour donner à des documents de ce genre une allure de vraisemblance, et une certaine habileté manuelle était nécessaire pour fabriquer le fameux cachet turco-patriarcal. L'installation à Vienne d'une fabrique de faux documents à l'usage des quêteurs orientaux ne peut causer de surprise. L'existence vers la même époque, à Paris, d'une officine de ce genre nous est connue par l'étude de Louis Serbat (1) où nous assistons à la fondation, aux succès, et à la déconfiture de la société *Caliméra père et fils,* deux chypriotes qui se proposaient d'exploiter la naïveté et la charité des français. Arrêté, le fils avoua ses supercheries.

Nous en avons assez dit sur les relations étroites de Païsios et d'Athanase. On voit parfaitement comment l'archimandrite eut l'occasion une fois de plus d'entendre parler de Zosime archevêque d'Ochrida. Le métropolite Païsios, personnage désormais agréé à Vienne, ne pouvait oublier que sa fortune présente était due pour une bonne part à la mission que Zosime lui avait confiée. C'était aussi trop flatteur pour lui de raconter au nouveau venu ses relations avec le gouvernement impérial. Alors, devant son hôte Elsner, si curieux des choses de l'église orientale, l'archimandrite aura pu se rappeler facilement le nom de Zosime, mais nous savons quelle valeur il faut accorder à son témoignage. Les circonstances que nous venons de rappeler et l'aveu même d'Athanase ne permettent pas de se faire illusion sur l'exactitude de ses renseignements.

---

(1) *Voyage et aventures en France d'Athanase et Nicolas Constantios Caliméra, Grecs de Chypre (1665)* dans les *Mélanges Schlumberger,* Paris, 1924, p. 245-271. Voir un bref résumé de cette affaire dans les *Échos d'Orient* (1925, p. 362-364). J. Mercati a fourni de nouvelles précisions sur le sort du fils Athanase Caliméra. Celui-ci ne serait pas retourné en Chypre, mais en 1666 il entra dans les prisons du Saint-Office, où il se trouvait encore en 1675, sans qu'on sache exactement pour quel délit (*Byzantion,* II, 1925, p. 639-640).

***

Au terme de cette étude où nous avons rassemblé autour du nom de Zosime quelques renseignements jusque là épars et négligés, on peut se convaincre que ce groupement n'est pas arbitraire. Pour attribuer à ce prélat certaines démarches jusqu'alors assignées à des inconnus, nous n'avions pas besoin d'imaginer des situations nouvelles, il suffisait de nous laisser guider par la fameuse lettre à l'empereur. Souhaitons que les archives de Vienne tentent quelque patient travailleur qui vérifiera et complètera ces quelques données. Un autre chercheur, plus intrépide encore, pourra glaner sans doute dans le Régistre de la métropole de Sisanion-Siatista de nouveaux renseignements sur le même prélat, à moins que l'humidité ou les vers n'aient eu raison déjà de ce vénérable document.

S'il est une constatation qui s'impose, à cette date de 1739 (traité de Belgrade) c'est que la population de l'archevêché d'Ochrida n'avait pas encore pris son parti de l'esclavage que lui valait sa condition de *raïa* (vaincu, soumis). Il lui était cependant bien difficile de s'en délivrer en l'absence de chefs civils et sans communications avec l'étranger; aussi rien de plus naturel que des archevêques ou d'anciens archevêques, originaires de cette contrée, et non venus des territoires grecs, aient promis le concours de cette même population au libérateur espéré. Prélats et fidèles étaient également intéressés au changement de régime. Au contraire, lorsque l'archevêché sera devenu simple possession du patriarcat grec à partir de 1767, nous n'aurons plus à enregistrer de pareilles démarches de la part du haut clergé, entièrement grec sauf de très rares exceptions.

Bien que nous soyons précisément à l'époque où le moine Païsi commence à répandre son *Histoire Bulgare* (à partir de 1762), le double joug, grec et turc, semble ne plus trouver de résistance dans la population; du moins, aucun mouvement général n'est signalé. La volonté d'indépendance ne tarda pas cependant à reparaître lorsqu'après le traité d'Andrinople (1829) les dirigeants de la nation grecque, dans l'espoir de réaliser leur « grande idée », entreprirent l'assimilation définitive du peuple bulgare, par la destruction systématique, non seulement des souvenirs de son passé, mais aussi de tout ce qui constituait sa vie propre. L'entreprise se montra, en effet, d'une réalisation difficile. Sans doute, de riches bulgares s'étaient déjà grécisés dans certaines villes, mais cela ne s'était pas fait en un jour, et les conditions étaient désormais bien différentes pour la nation bulgare. Celle-ci était main-

tenant en communication immédiate avec des pays indépendants : Serbie, Moldavie et Valachie, Russie. L'Albanie constituait encore une cloison étanche à l'ouest, mais tout le nord était ouvert ; le mouvement de la Renaissance bulgare allait en bénéficier largement. Au surplus, l'intervention de trois grandes puissances, particulièrement celle de la Russie, quels que fussent d'ailleurs les buts secrets de ces interventions, n'avait pu qu'amoindrir le prestige de la force ottomane aux yeux des *raïas bulgares*. Alors, tandis que tous leurs voisins venaient de retrouver leur indépendance nationale, on comprend combien il était difficile de persuader aux Bulgares que « fils soumis de l'Eglise grecque » ils ne pouvaient avoir ni évêques bulgares, ni écoles, ni langue liturgique propres ! Comme cette dénationalisation était entreprise par le Patriarcat grec, la résistance eut lieu également sur le terrain ecclésiastique. Aucun autre n'était possible, puisque chez les turcs, ainsi que dans tout l'Orient, religion et nationalité étaient inséparables et que le chef religieux était en même temps le chef de la nation. En 1860 la population bulgare de Macédoine, de Mésie et de Thrace, dans sa presque totalité, rejetait solennellement la domination patriarcale grecque, et le 28 février 1872 le gouvernement turc reconnaissait officiellement l'existence de la nation bulgare et acceptait son chef, l'exarque Anthime, qui venait d'être élu. Comment ne pas rappeler ici que les villes de Skopié, Ochrida, Vélès furent les premières parmi toutes les villes bulgares à réclamer des métropolites bulgares !

Il fallait un profond mépris de l'histoire, à moins que ce mépris ne s'adressât surtout aux lecteurs ou auditeurs occidentaux pour présenter ce mouvement d'indépendance nationale, dont les épisodes s'échelonaient depuis 1395, comme une simple querelle religieuse, suscitée au patriarcat grec, par une population grecque mais qui parlait une langue slave. D'autres, pour justifier leur annexion de cette province, découvrirent *in extremis* dans ces Bulgares de Macédoine une population slave arriérée, inconsciente de sa nationalité; mais ils se sont donné le démenti le plus formel en massacrant cette population pour l'aider à se convaincre qu'elle était serbe.

A. P. Péchayre.

Succession des archevêques d'Ochrida pendant la période étudiée ci-dessus

Germain nommé le 8 mai 1688, destitué le 8 août 1691
Grégoire nommé le 8 août 1691, destitué le 13 août 1693
Ignace nommé le 13 août 1693, destitué le 9 juillet 1695
Zosime nommé le 9 juillet 1695, destitué le 8 juin 1699
Raphael nommé le 8 juin 1699
Germain signalé en 1702
Ignace (2e) signalé en août 1703
Denys signalé en 1706 et 1707
Zosime (2e) signalé en mai 1707, 11 juin 1708 et 4 juin 1709
Denys (2e) renommé en 1709, destitué le 16 juillet 1714
Philothée nommé le 16 juillet 1714, destitué le 6 juillet 1718
Joasaph nommé le 6 février 1719, jusqu'en 1746

A. P. P.

Quelques relations de Fra Angelo Petricca da Sonnino vicaire patriarcal de Constantinople (1637-1639)

D'après un manuscrit du Gennadeion

Le professeur G. B. Cervellini a publié en 1912, dans le *Bessarione* divers écrits de Fra Angelo Petricca da Sonnino, fort instructifs pour l'histoire religieuse du proche Orient au XVIIe siècle (1). Il n'a pu malheureusement utiliser pour cette publication qu'un seul manuscrit, qui se trouve à Rome (2). Grâce à l'obligeance de M. Shirley H. Weber, bibliothécaire du Gennadeion (à Athènes), à qui nous exprimons ici notre vive gratitude, il nous a été possible d'en connaître un autre plus complet dont nous allons extraire les particularités les plus intéressantes.

Quelques mots d'abord sur le séjour de notre personnage à Constantinople.

I. — *Le séjour de Fra Angelo Petricca da Sonnino à Constantinople*

En tête de son premier article (3) sur ce religieux, le professeur Cervellini nous apprend que Fra Angelo da Sonnino, de l'Ordre des Mineurs Conventuels, occupa les fonctions de vicaire patriarcal à Constannipole de 1636 à 1639 (4). Belin donne la date de 1637 (5). Mais Palmieri qui a compulsé le peu qui reste des anciennes archives des

(1) Prof. G. B. Cervellini, *Relazioni di Costantinopoli del Vicario patriarcale Angelo Petricca* (1636-1639), dans *Bessarione*, IIIe s., vol. IX, 1912, p. 15-53 et *Anticalvinismo in Oriente*, *ibid.*, p. 320-333.

(2) Le prof. Cervellini écrit au sujet de ce manuscrit : « *Le relazioni e il trattato che publico furono da me trovati nel ms. gesuitico della Biblioteca nazionale centrale Vittorio Emmanuele, 386, contenente atti di conclavi dal 1498 al 1625. Il ms. misura mm. 150 × 195. In principio reca la data : inceptus die 4 julii 1719 a me R. D.* ». (*Bessarione, loc. cit.*, p. 15, n. 1 ; cf. aussi p. 23, n. 2 et p. 320).

(3) *Bessarione, loc. cit.*, p. 15-53.

(4) Du moins ces deux dates extrêmes figurent sur le titre et le laissent supposer (Cf. *ibid.*, p. 15).

(5) Belin. *Histoire de la Latinité de Constantinople*, 2e édit. Paris, 1894, p. 351. La date qu'il fournit est extraite des archives de Saint-Antoine de Péra, ou d'un registre de la Délégation apostolique à Constantinople qui en contient la copie.

Conventuels de Saint-Antoine de Péra (1) est plus précis. Il fixe comme date de prise de possession de sa charge le 17 octobre 1637. Nous savons par ces archives que le prédécesseur de Fra Angelo, le P. Fra Guglielmo Vizani de Bologne, malade depuis quelques temps, mourut précisément le 17 octobre 1637 (2). Il faudrait supposer que le même jour, Fra Angelo prit la direction du vicariat (3). Mais à en juger par sa correspondance avec l'ambassadeur d'Autriche du 2 au 4 octobre de la même année (4), on peut admettre qu'il remplaçait le vicaire patriarcal malade et s'occupait de l'expédition des affaires dès cette époque (5). C'est peut-être la raison pour laquelle Fra Sebastiano da Sonnino renonça à cette charge en faveur de son cousin (6). Le séjour de ce dernier dans la capitale des sultans, qu'il dût quitter précipitamment vers le milieu de l'hiver 1639 à la suite de l'arrestation de Cyrille de Véria, concordait avec la lutte entreprise entre celui-ci et Cyrille Lucar, le premier soutenu par la diplomatie catholique, le second par la diplomatie calviniste, et à laquelle prit une part active le vicaire patriar-

---

(1) A. Palmieri, *Dagli archivi dei Conventuali di Costantinopoli*, dans Bessarione, t. IX, 1900, p. 130.

(2) Il avait pris possession de son poste le 15 février 1635. (Cf. A. Palmieri, *Ibid.*, p. 130; Archives de la Délégation apostolique, registe ci-dessus mentionné).

(3) Dans le registe des archives de la Délégation apostolique à Constantinople, nous lisons : « *1637. Padre Maestro Angelo Petricca da Sonnino, commissario generale d'Oriente, Minor Conventuale, Vicario Patriarcale, presse possesso alli 17 ottobre 1637* ». Le R. P. L. Lemmens (*Hierarchia latina Orientis*, dans *Orientalia Christiana*, n° 5, 1923, p. 278-279), nous apprend que le P. Fra Sebastiano da Sonnino, O. M. C., avait été désigné comme successeur de Fra Guglielmo Vizani, mais qu'il renonça à cette charge en faveur de son cousin germain, Fra Angelo da Sonnino : « asserens magistrum Angelum eius consobrinum esse magis idoneum ». Les patentes auraient été délivrées à ce dernier le 30 janvier 1638 (*Ibid.*, p. 279).

(4) Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românitor*. Bucarest, 1882, p. 631.

(5) A cette époque les vicaires patriarcaux étaient nommés pour trois ans. (Cf. *Relatione dello stato della Cristianità di Pera e Costantinopoli obediente al Sommo pontefice Romano. Manoscritto della prima metà del XVII° secolo annotato e pubblicato da E. Dallegio d'Alessio. Costantinopoli*, 1925, p. 78). La proposition faite par Mgr. Pietro Cedulini, visiteur apostolique à Constantinople, dans un mémoire du 10 juillet 1851, de maintenir les supérieurs de saint-François et de Saint-Dominique (qui assumaient la charge de vicaire patriarcal) trois années seulement, semble avoir été adoptée. La copie des actes afférents à cette visite furent découverts à la bibliothèque du monastère de Santi Quaranta, à Rome, par A. Gottlob, qui en publia une analyse dans *Historisches Jahrbuch*, VI, 1885, p. 42-72. Sur l'ordre de S. E. Mgr. J. Roncalli, une copie de ce codex fut exécutée et placée aux archives du vicariat de Constantinople. Ce dossier, que son Excellence a bien voulu nous communiquer, renferme des informations de tout premier ordre sur l'état de l'Église catholique en Turquie dans la seconde moitié du XVI° siècle. Le mémoire indiqué plus haut se trouve aux fol. 53 r-54 r.

(6) Voir ci-dessus, n. 3.

cal (1). Ce fut l'occasion pour lui de produire des œuvres qui sont parvenues jusqu'à nous : travaux dogmatiques, rapports d'information, ou relations d'ordre général. La liste (2) en est donnée par le professeur Cervellini. La bibliothèque Gennadeion (Athènes), possède un manuscrit où figurent trois relations sur quatre indiquées dans le Bessarione (3).

II. — *Le manuscrit Gennadeion 79*

Le manuscrit Gennadeion 79 (4) forme un volume de 0,195 × 0,250 à 0,257 mm., recouvert d'une reliure de papier imprimé de couleur verte, représentant des cerises dans un feuillage touffu. Une feuille blanche collée dans le plat intérieur droit de la couverture porte les lettres PP. XVIIII (paggine 19), mais ce papier dont s'est servi le relieur n'a aucun rapport avec le manuscrit. Celui-ci se compose de trois cahiers et des feuilles de garde, en tout 39 feuillets. La pagination, qui ne tient pas compte des feuillets blancs, en indique 32. Le premier cahier se compose de 14 feuillets à 22 lignes ; le second, de 9 feuillets de 22 à 27 lignes et le troisième de 12 feuillets de 25 à 27 lignes. Le filigrane du papier de même que l'écriture cursive soignée de la seconde

(1) V. Semmoz (*Les dernières années du patriarche Cyrille Lucar*, dans *Échos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 90-107), a démontré que les Jésuites n'étaient pour rien dans la mort de ce patriarche. Ceci contre Sir Thomas Rue, nommé ambassadeur d'Angleterre à Constantinople peu après l'élévation de Cyrille Lucar au siège patriarcal. Celui-ci donne, dans sa correspondance, une foule de renseignements sur ses tractations avec celui-ci, celles de George Abbot, archevêque de Canturbery, dont il était l'intermédiaire, sur l'imprimerie calviniste établie à Péra et sur les Jésuites ennemis des protestants. Il a multiplié les copies de sa relation : *A relation of the Practices of the Jesuits against Cyrill Patriarch of Constantinople, and the cause of their Banishment from the Turkish empire.* De cette relation il adressa une copie à son roi, une seconde à Sir Isaac Wake ; il écrivit au duc de Buckingham sur ce même sujet. Cependant son successeur, sir Peter Wyche, dans sa lettre du 22 juin 1628, dit que, malgré ce qu'avait écrit son prédécesseur, les Jésuites étaient toujours là : « *The expulsion of the Jesuits is come to nothing since his departure* » (*The negotiations of sir Thomas Roe, in his Ambassy to the Ottoman Porte*, from the year 1621 to 1628 inclusive, etc. London, 1740. Voir en particulier les lettres aux pages 102, 133, 146, 171, 213, 226, 251, 319, 371, 414, 442, 459, 469, 470, 487, 499, 758, 765, 775, 821).

(2) Cervellini, *loc. cit.*, p. 18, n. 2. A cette liste des œuvres de Fra Petricca, il faut ajouter sa relation sur l'incendie de Saint-François à Galata, publiée par le prof. G. Hofmann (*Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, dans *Orientalia Chr. An.*, 103, 1935, p. 66-68). Le traité dogmatique indiqué comme inédit se trouve publié dans le même volume (Bessarione, ibid., p. 320-333).

(3) *Bessarione, loc. cit. : La Relatione di quanto è occorso in Costantinopoli*, p. 31-43 ; le *Discorso* (*Trattato* dans l'Italien 386) *del modo d'espugnare il Turco*, p. 43-53 ; le *Trattato dogmatico*, p. 320-333.

(4) Feu Gennadios, dans le catalogue de sa bibliothèque, rédigé par lui, ne donne aucun renseignement sur la provenance de ce manuscrit.

moitié du XVIIe siècle sont différents dans ces trois cahiers. Il est possible aussi qu'à la première page du manuscrit nous ayons le nom du propriétaire qui réunit ces documents. En effet, ce manuscrit débute par un index, lui aussi dû à une autre main, donnant la matière renfermée dans ce volume. Au bas de cette page, à l'angle inférieur droit, placé en biais, se lit le nom : L. SANTACROCE, estampillé à l'encre grasse noire. Les recherches effectuées autour de ce nom ne nous ont rien appris (1). A l'angle supérieur droit de ce même feuillet figure le numéro d'ordre C $\frac{21}{1}$. L'index donne les titres suivants (2) :

Tratto dogmatico del Santissimo Sagramento dell'Eucaristia, composto da Fr. Angelo Petricca da Sodino (3), Min. Conv. Vicario Patriarcale di Costantinopoli, nel quale si ricchiude un breve discorso dell' impossibilità di unire la Chiesa Greca col Calvinismo.

Copia della relazione datta dallo stesso Fr. Angelo Petricca di quanto è occorso in Costantinopoli.

Discorso del medesimo Fr. Angelo del modo facile di espugnare il Turco, o discacciarlo de molti regni, che possiede in Europa.

Breve di Papa Vrbano VIII al detto Fr. Angelo Petricca dopocchè ebbe ridotto all'obbedienza della Chiesa il patriarca di Costantinopoli.

Comme on le verra ci-après, cet index n'est pas complet. A l'exception du bref pontifical, dont il ne fait aucune mention, le reste se retrouve dans le manuscrit 386 consulté par le prof. Cervellini. Disons aussi que les deux manuscrits sont des copies.

Après avoir pris connaissance des matières indiquées dans l'index, nous compulsons le volume feuillet par feuillet.

Au début est une feuille de garde blanche, de papier épais, puis un feuillet tenant l'index donné ci-dessus ; suit un feuillet blanc. Le 4me feuillet porte le chiffre 1. Il donne (f. 1[r]) le titre en entier, en grosses oncïales, du traité dogmatique qui suit (4). Les ff. 1[v] — 2[r] con-

(1) Dans la grande encyclopédie italienne (éd. 1936) nous voyons signalé un Filippo Santacroce, sculpteur de talent, qui eut cinq fils, dont Luca qui comme ses autres frères, embrassa la carrière paternelle. Dans les tables données par Mas-Latrie (*Trésor de Chronologie*, Paris, 1889) aucun des Santacroce indiqués ne s'identifie avec le propriétaire de ce manuscrit. Les recherches devraient se porter peut-être vers les archives franciscaines. Je n'ai pu trouver à Athènes les Annales de Wadding.

(2) Les titres donnés dans l'index sont incomplets.

(3) Sonnino.

(4) Il occupe la moitié de la page.

tiennent la lettre adressée par Fra Angelo Petricca au pape Urbain VIII, pour lui présenter son traité dogmatique sur la sainte Eucharistie (1)). Le traité lui-même occupe les ff. 2^{v}-13^{r} (2). La *Relatione di quanto è occorso in Costantinopoli,* etc., v^{a} du f. 14^{r} au f. 18^{v} (4). Dans ce dernier feuillet, nous lisons le titre d'une relation que n'indique pas l'index, inédite, ayant pour titre : *Della ricuperatione de Luochi Santi* (ff. 18^{v}-20^{v}). Elle est adressée au pape Urbain VIII. Suit une autre relation, inédite également, sur la fonction du préfet apostolique : *Della prefettura delle missione* (ff. 20^{v}-21^{r}). Deux feuillets blancs, non chiffrés, puis un troisième (f. 22^{r}) qui porte, soigneusement tracé, le titre du discours sur la manière d'expulser les Turcs de l'Europe. Le discours occupe les ff. 23^{r}-31^{v} (4). Enfin le bref pontifical (f. 32^{r} et v.). Ainsi dans le corps même du volume nous rencontrons deux textes dont les titres ne figurent pas dans la table des matières. En y ajoutant le bref papal, rendu en 1639, après l'élévation de Cyrille de Véria au siège du Fanar, nous avons ici trois documents nouveaux intéressants l'activité de Fra Petricca à Constantinople. Mais comme on le verra ci-après, ce n'est point là tout ce que nous apporte de nouveau le Gennadeion 79.

III. — *Le texte des relations de Fra Angelo Petricca dans le Gennadeion* 79 *et dans le Romain* 386

D'après la description du Gennadeion 79 que nous venons de donner, il résulte que nous avons deux écrits inédits de Fra Petricca. Un examen plus approfondi nous a vite fait voir que celui concernant les Lieux Saints se trouve en partie dans le romain 386. Il forme la continuation de la relation : *Di quanto è occorso in Costantinopoli* (5). Par contre, le récit sur la charge du préfet est entièrement inédit.

Le professeur Cervellini, dans le manuscrit déjà cité, a trouvé une autre relation, qui manque au nôtre, concernant Constantinople et Pé-

(1) Dans *Bessarione, loc. cit.*, p. 322-333.
(2) *Ibid.*, p. 322.
(3) *Ibid.*, p. 19-30.
(4) *Ibid.*, p. 43-53.
(5) Dans le manuscrit Gennadeion 79, cette relation s'arrête à la phrase finale suivante : *Questo è quanto è successo in questa genere, mentre ha essercitata la carrica di vicario in Costantinopoli,* qui figure également dans le manuscrit de Rome (*Bessarione, loc. cit.*, p. 28). Mais, dans ce dernier, le copiste ne s'arrête pas là. Il continue (*Ibid.*, p. 29-230) avec les deux derniers passages de la relation sur les Lieux Saints.

ra (1). On ne peut que s'étonner, en lisant cette relation, de voir qu'un esprit aussi fertile que celui de Fra Angelo ait eu besoin de plagier, en donnant sous son nom la relation écrite par un de ses prédécesseurs. Mais de ceci nous en parlerons plus loin.

En dehors des matériaux nouveaux, à l'actif de Fra Angelo Petricca, que nous apporte le manuscrit d'Athènes, nous nous sommes mis à collationner les textes publiés dans le Bessarione, avec ceux du Gennadeion 79. En plus des variantes, que l'on rencontre dans presque chaque page, nous avons constaté des lacunes notables dans le manuscrit de Rome. Suivre les deux textes dans toute leur longueur serait, croyons-nous, fastidieux. Nous nous bornerons à quelques exemples; mais nous reproduirons en entier les passages qui manquent dans le Bessarione.

IV. — *Collation du texte des relations publiées dans le Bessarione avec le Gennadeion 79*

§ 1. — *Copia della relatione data a N.S. quant'è occorso in Costantinopoli* (2).

Comme nous le disons plus haut, nous ne rapporterons ici que quelques passages, comme exemple des variantes existantes entre la publication du Bessarione et le Gennadeion 79 (3). Nous choisissons celles qui apportent quelque précision nouvelle.

Bessarione	*Gennadeion 79*
P. 26, l. 19-23 : Ma perchè il Veria era molto favorito appresso il Primo Visir, e trovandosi quelli sul campo turchesco, furon primi a trattare col novo, e tanto tramorono che fecero mandar ordine al Pascià che governa in Costantinopoli, ch'imprigionassero Cirillo di Veria.	F. 17r, l. 4-9 Ma perche il Veria era molto favorite appresso il primo visir *non potevano fare cos'alcuna. Per molta disgratia morse quel primo visir,* et trovandosi etc.
P. 28, l. 25-26 : *et essendo gionto* in Roma.	F. 18v, l. 19 : *e da Livorno* in Roma.

(1) *Bessarione, loc. cit.*, p. 31-43.

(2) *Bessarione, loc. cit.*, p. 19-30. *Gennadeion*, f. 14 r-18 v. Le prof. Cervellini informe (*Ibid.*, p. 15, n. 1), qu'il remplace par des minuscules les majuscules superflues, complète les abréviations et emploie la ponctuation moderne. Cette relation a fait l'objet d'un article du journal *Il Messaggero degli Italiani*, Constantinople, n° 264-30 mars 1933 et n° 265- 6 avril 1933.

(3) Les mots placés en italiques sont ceux sur lesquels portent les variantes.

Dans le manuscrit d'Athènes cette relation se termine ainsi : « *Quest'è quand'è occorso in questo genere mentr'hà essercitata la carica di Vicario in Costantinopoli* » (1). Dans celui de Rome elle prend fin avec le dernier passage de la relation sur les Lieux-Saints. Est-ce le fait d'une distraction du copiste ; ou bien cette adjonction est-elle volontaire ? Le fait qu'ici aussi Fra Petricca parle de tractations avec le patriarche d'Alexandrie et le vicaire de celui d'Antioche le laisserait supposer.

§ 2. — *Della ricuperatione de Luochi Santi*

Nous avons dit plus haut que le manuscrit consulté par nous renferme un récit se rapportant aux Lieux Saints intitulé : *Della ricuperatione de luochi* (2) *Santi.* Nous avons ajouté qu'une partie de ce récit, reproduit dans le *Bessarione,* fait suite à la relation précédente. Nous donnons ci-après le passage qui manque dans l'italien 386. Il se place dans le *Bessarione* en tête de la page 29.

F. 18v Della ricuperatione de Luochi Santi.

In quanto alla ricuperatione de Luochi Santi, de che hà havuta cura, anco per ordine della S. Congregatione gli manifesta B° Padre quel che hà scritto più volte, che n'haverli per forza, e per danari dal Turco, e non ponerli all' incanto à plus offerenti perche se si rihaverranno al presente, doppo un' anno li Greci offeriranno qualche quantità di moneta al Bassa che soccede nel governo, et quel Bassa, che gl'ha fatti ristituire a noi, et se li farranno togliere, et cosi perderemo li luochi, e li danari, ma se si rihaverranno con qualche accordio di Greci, si possederemo per sempre, e piacendo questo discorso alla S. Congregatione gl'ordinò che unitamente con li Ministri de Principi Cattolici, che sono colà trattasse questo accordio, ma con'honeste conditioni e che non si concedesse a Greci una chiave della chiesa del Santo presipio, come loro pretendevano, perche sarrebbe stato un seminario de liti, come avviene, quando due sono padroni d'una medesma cosa, et altri conditioni, si è trattato, et il patriarca di Gerusaleme mostra haver bona volontà, ma teme del patriarca presente di Costantinopoli, quale se vedesse gli inclinato a noi, lo farrebbe discacciare dal patriarcato dal Gran Turco, ma se tornasse Cirillo de Veria a possedere la sua sede, se ottenerebbe l'intento facilmente, tanto più che a Greci se haveva a concedere cose, che puoc' importano, e loro ne fano stima, come permettere che tenghino alcune lampade in chiesa, e de acendere alcune ca (n) dele altrove come sopra La Pietra dell' ontione,

(1) F. 18 v.
(2) Luoghi.

et altre cose simili, per li travagli di Monsigr Veria non si è potuto concludere cos'alcuna.

§ 4. — *Discorso del modo facile d'espugnare il Turco, e discacciarlo dalli molti regni che possiede in Europa. Fatto dal P. Maestro Angelo Petricca, Minor Conventuale, Vicario Patriarcale di Constantinopoli, Commissario generale in Oriente, e prefetto de' missionarii in Valacchia, e Moldavia* (1 .

Bessarione	*Gennadeion 79*
P. 44, l. 9-11 : e questo l'ho *visto* io c' ho camminato par li sudetti paesi *un mese intiero* nell'andare *et un altro mese* nel tornare in Costantinopoli. Et vedendo...	F. 23^{r}, l. 24-25 et v, l. 1 : e questo *oltre che lo dicono l'historie l'ho vedutto io e hò* caminato per li *predetti* paesi *molti mesi* nell' andare et tornare in Constantinopoli *per mare come per terra,* e vedendo...
P. 45, l. 3-4 : Non posso negare queste cose *c'ho viste* non mi nasca volontà più presto d'esaggerare.	F. 24^{r}, l. 11-12 : Non posso negare, *che mentre scrivo* queste cose non mi nasca volontà etc.
P. 47, l. 4 : et il gran Turco dopo fece tagliare la testa.	F. 25v, l. 1-2 : Il Gran Turco *non molto tempo dopo* fece tagliare la testa.
P. 47, l. 12-13 : Et il regno di Polonia *ordinariamente* ha *un'* esercito di *180* mila soldati.	F. 25v, l. 10-12 : et il regno di Polonia *senza fare alcun soforza* ha *già* esercito di *100* mila soldati.
P. 47, l. 16-17 : facilità di vincerli. L'istessa raggione vale.	F. 25v, l. 15-18 : facilità di *vincer li Turchi. E per raggionare solo al presente de'Principi confinanti col Turco dico, che* l'istessa ragione vale...
P. 47, l. 23 : però sono (les forteresses) pochissime.	F. 25v, l. 26 : però sono *3* o *4*.

Le passage qui suit manque dans le *Bessarione*. Il se place à la page 52, ligne 25, après le mot *città*.

(1) Le titre de cette relation dans le manuscrit de Rome est le suivant (*Bessarione, loc. cit.*, p. 43) : *Trattato del modo facile d'espugnare il Turco e discacciarlo dai molti regni che possiede in Europa, composto dal padre maestro Angelo Petricca da Sonnino Min. Conv., Vicario patriarcale di Costantinopoli commissario generale in Oriente e prefetto di missionari in Valacchia e Moldavia.* Ce sujet a été traité souvent. Nous citerons ici l'ouvrage de Scipione Ammirato : *Orazioni del Sig. Scipione Ammirato a diversi principi intorno i preparamenti, che s'aurebbono a farsi contre la potenza del Turco con un dialogo delle imprese del medesimo. Aggiuntovi nel fine le littere, et Orazioni di Monsignor Bessarione cardinale Niceno, scritte a principi d'Italia. In Firenze per Filippo Giunti 1598.* La seconde partie de cet ouvrage porte le millésime 1596.

F. 30r, l. 11 et suiv. : Aggiungo di più, che vi sono due principi Greci, uno di Moldavia, e l'altro di Valacchia, de' quali cadauno à primo suono di tromba puol armare 25 mila soldati, e perche sono le dette provincie lontano da Costantinopoli solo per lo spatio di 15 giornate, possono con gran danno del Turco prender l'armi contro l'istesso, e ciò fariano volentieri, ogni volta che li fosse somministrato aiuto dalli principi Christiani, overo se'li detti principi prendessero l'armi contro il Turco, e combatessero con lui per altre parti contigue alla christianità, e di principi [ne h]anno gran desiderio, essendo ciò a me noto, per haver discorso con quelli per esser stato molto tempo missionario della S. Congregatione in dette provincie. [F. 30v] anzi il principe di Valacchia ni hà dato in nome della mia religione una chiesa con molte habitationi in una città ove lui risiede per nome Buccoresti, e detto principe più volte mi diceva come puol essere che li principe christiani qualche volta non habbiano compassione de tanti christiani, che sono sotto la tirrania del Turco, e non li venga pensiero di vendicar tant' ingiurie, che questi Turchi fanno a Christo Redentore. Questo è certo che detti principi sono sempre pronti a ribellarsi al Turco se fossero à ciò animati, et aiutati concordemente da' principi christiani.

E pare apponto ch'Iddio benedetto in questi tempi disponga li medi necessarii per tal impresa, perche li patriarchi Greci cominciano a tornare all'obedienza del Sommo Pontefice, et è noto a Nostro Signore, et alla S. Congregatione de propaganda fide comme Iddio benedetto per mezo mio ha ridotto all'obedienza della Sede Apostolica il patriarca di Costantinopoli Cirillo di Veria, havendo alla mia presenza fatta la professione della fede cattolica prescrittali della S. di N. S. Urbano VIII, e l'ha riconusciuto [per] pastore u(niversa)le, e vicario di Christo Signor Nostro, et ha mandato personne a posto a render obedienza, [F. 31r] e chiedero la confirmatione della sua dignità con mandarli sigillata, e sottoscrita la sudetta professionne della fede, e con quest' istessi negotii si è acquistata familiarità, e molta corrispondenza anco col patriarca d'Alessandria, e col patriarca di Gerusalem, e con molt'altri prelati principali fra Greci, quali possono unitamente commovere tutti li Christiani Greci, che sono sudditi al Turco, contro il Turco stesso.

§ 4. — *Della prefettura delle missioni*

Cette courte relation, que nous reproduisons ici en entier, a été adressée au pape Urbain VIII. Elle dit d'ailleurs bien autre chose que son titre. On y trouve des renseignements utiles sur le vicariat, qui s'étendait sur tous les territoires occupés alors par les Turcs.

F. 20v Della prefettura delle missioni.

Havendo l'onore servita la S. Congregatione dieci anni con varie carriche in diverse parti, come in Ungaria, Moldavia, e Valacchia, oltre la carica di Vicario, testifica come sempre s'avanza nell' acquisto dell' anime, e con la

dottrina di misionarii li stabiliscono maggiormente nella fede Cattolica quei fedeli, che sono in quei confini. De Turchi però non è mai alcuno venuto alla fede, perche non vogliono discorrere et l'haver dominio gli conserva nell'errore.

Ultimamente una terra intiera in Valacchia per nome Campo Longo hà ricevuta la fede cattolica et in detta terra vi è una bella chiesa con l'habit(atio)ne per li missionarij. [F. 21r] Questa terra è nelli confini di Transilvania et li habitatori sono Transilvani antichi del rito latino, che erano colà discesi ad abitare ne' confini per la fertilità di quella terra; erano ingannati da uno heretico, lodato Iddio, è venuta alla fede cattolica, come è gia noto alla Sacra Congregatione.

Questo hà voluto l'oratore notificare brevemente à V. B(eatitudine) per dar conto della sua amministratione. Al presente si tratiene nel Convento di SS. Apos(to)li aspetando li commandamenti di V. S. alla quale hà sempre pregato e prega da sua D. Maestà lunga vita, e sanità per gloria di Dio benedetto, et utilità de popolo Christiano.

§ 5. — *Trattato dogmatico del Santissimo Sacramento dell'Eucharistia*

Le traité sur la sainte Eucharistie avait été écrit pour démontrer l'impossibilité pour l'Église grecque de s'unir au protestantisme. Un exemplaire de cet écrit, accompagné d'une lettre d'envoi, avait été adressé au pape Urbain VIII (1). Pour cette relation aussi, les deux manuscrit du Gennadeion et de Rome, présentent des variantes, dont quelques exemples donneront une idée.

Bessarione	*Gennadeion 79*
P. 324, l. 41 : Isaia profeta, a cap. *37* (2).	F. 4r, l. 14 : Isaia profeta a cap. *35.*
P. 326, l. 24 : opinione *profonda.*	F. 6r, l. 3 : opinione *profana.*
P. 328, l. 29-30 : assumet ex eis in sacerdotes et levitas et per conseguenza...	F. 8v, l. 2-7 : Sacerdotes et levitas *per le quali parole si vede che non tutti gli fedeli sono sacerdoti e leviti come voi altri dite ma che dal suo popolo molti furono eletti : assumæm ex eis in sacerdotes et levitas,* e per *questa* conseguenza...

(1) *Bessarione, loc. cit.*, p. 322-333.

(2) Lire : Chap. 35, comme dans Gennadeion (f. 4 r, l. 15-16). (Cf. *Vulgate*, éd. de Sixte V et Clément VIII : Isaie XXXV, 8). Fra Angelo Petricca cite ce passage probablement de mémoire. Ni l'un ni l'autre des deux textes ne correspond à celui de la Vulgate.

V. — *La relation de Fra Angelo Petricca sur l'état présent de la chrétienté de Péra et de Constantinople, et celle de Fra Giovanni Mauri della Fratta.*

Comme nous l'avons dit plus haut, le manuscrit 386 de la bibliothèque nationale de Rome renferme une relation sur Constantinople et Péra que le prof. Cervellini a publiée (1). Depuis longtemps déjà, ce récit sur la latinité de Constantinople au XVIIe siècle avait attiré notre attention du fait de l'identité du titre avec une autre relation, écrite par un des prédécesseurs de Fra Petricca, le P. Fra Giovanni Mauri della Fratta, vicaire patriarcal de Constantinople, de 1629 à 1631 (2). Il n'était pas difficile d'identifier la relation que Fra Petricca intitule comme suit : « *Relatione della stato presente della Christianità di Pera et Constantinopoli, obediente al Somme Pontefice Romano, fatta dal P.M. Angelo Petricca da Sonnino, min. conv., vicario patriarcale di Costantinopoli, commissario generale della provincia d'Oriente e prefetto di Misionarri.* Lorsqu'il publiait cette relation, le prof. Cervellini était en droit d'ignorer que le précieux document qu'il avait sous les yeux, écrit en 1640, n'était qu'une copie succinte d'un texte rédigé vers 1634 sous le même titre. Réduisant les quinze chapitres de Fra Mauri en un seul, prenant de chacun d'eux les passages les plus importants, Fra Petricca donne ce qui lui paraît être l'essentiel. Ainsi parlant de Péra, Fra Mauri (3) écrit : *Questo sito e luogo* (de Pera) *ad* (4) *Andronico Paleologo imperatore di Costantinopoli nel* 1304 *donato alla natione de'Genovesi.* Cette phrase est servilement copiée par Fra Petricca : *poi fu donato ad Antonio* (?) (5) *Paleologo imperatore di Costantinopoli nel* 1304 *alla natione de' Genovesi* (6). On sait qu'en 1303, Andronic Paléologue renouvela aux Génois, avec lesquels un ac-

(1) *Bessarione, loc. cit.*, p. 31-49.

(2) La relation de Fra Giovanni della Fra a été publiée par nous. (Voir p. 164 n. 5). Le prof. G. Hofmann a découvert un second manuscrit de cette relation, avec titre plus complet et que voici : *Relatione dello stato presente della christianità di Pera e Costantinopoli obediente al Sommo pontefice Romano data dal Molto Rev. Padre Maestro Giovanni Mauri della Fratta, Provinciale d'Oriente de Minori Conventuali, Vicario Generale Patriarcale di Costantinopoli l'anno 1631.* (Cf. *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, dans *Orientalia Christ. Anal.*, 103, 1935, p. 18, n. 2). Le millésime 1631 donné sur ce titre, indique la dernière année du vicariat de Fra Mauri. Quant à la date de rédaction de sa relation, cf. notre édition, p. X.

(3) *Relatione* (nous indiquons sous ce nom notre édition), p. 4.

(4) Le texte du manuscrit que nous avons cité porte : *ad Andronico Paleologo*, au lieu de *Da Andronico Paleologo*, comme nous avons transcrit dans notre édition (*Ibid.*, p. 4).

(5) Lire : *Andronico.*

(6) *Bessarione, loc. cit.*, p. 31.

commodement lui paraissait nécessaire, leur concession de Péra. La délimitation du quartier ainsi agrandi fut confirmée en 1304.

Parlant de la réception que faisait le sultan aux envoyés des puissances étrangères à leur arrivée dans sa capitale, Fra Mauri écrit : « *Ben chè di questo ne facci particolar mentione nell'altra mia relatione delli costumi della corte del Turco* » (1). Cette phrase ne se trouve pas dans Petricca (2). Mais le récit politique est bien tout entier de lui (3). Pour chaque chapitre de Fra Mauri, le vicaire patriarcal reproduit les lignes liminaires, résumant souvent le reste. Ainsi le passage suivant : « *L'anno* 1609 *vennero in Pera li padri Gesuiti et hebbe dalla communità la chiesa et il luogo di S. Benedetto, quale fut edificato nel* 1427 (4), copié de Fra Mauri (5), donne une idée des phrases concises et toutes prêtes qu'il emploie. Mais il fit aussi œuvre personnelle en deux endroits différents et qu'il importe de relever ici. Parlant des religieux Dominicains, et de leur église de Saint-Pierre, Fra Mauri (6) donne aussi la description de Sainte-Marie de Constantinople, la seule église latine subsistant à cette époque à Stamboul. Fra Petricca, au contraire, relève le fait survenu depuis peu : « *Habitavano ancor due o tre di detti padri* (*Domenicani*) *in una chiesa di Constatinopoli, detta Santa Maria; ma al presente il Turco l'ha serrata, e non vuole vicino le loro moschee, essendochè detta chiesa fusse vicina ad una delle loro moschee* » (7). Le témoignage du vicaire patriarcal confirme ce que nous savions uniquement par la lettre du P. Innocent Martial (8).

Le second renseignement concerne la charge du vicaire patriarcal. Après avoir copié ce que dit à ce sujet Fra Mauri (9), il ajoute à la fin ce qui manque chez son prédécesseur : « *Gli detti vicarii poi hanno molta autorità delegata, perchè hanno cura de'misionarii di Levante, hanno l'occhio al governo de'vescovi et arcivescovi del'Arcipellago, quali sono mandati dal Sommo pontefice a quell'isole, dove sono molte città* (10).

---

(1) *Relatione*, p. 34.

(2) Absent de même est le passage concernant la réfection du palais de France, à Péra, par le comte de Marcheville. (Cf. *Relatione*, p. 28).

(3) *Bessarione, loc. cit.*, p. 32.

(4) *Bessarione, loc. cit.*, p. 40.

(5) *Relatione*, p. 61.

(6) *Relatione*, chap. IX, p. 56-57.

(7) *Bessarione, loc. cit.*,/p. 40.

(8) Lettre du P. Innocent Marcial, aux archives du couvent des Saints-Pierre et Paul à Galata. (Cf. E. D. D'ALESSIO, *Nomenclature des églises latines de Galata*, dans *Échos d'Orient*, t. XIII, 1924, p. 459.

(9) *Relatione*, p. 77-80.

(10) *Bessarione, loc. cit.*, p. 42. Au sujet des chapitres II et III de Mauri. Cf. notre éd., p. IV.

Le chapitre IV de Fra Mauri (p. 11-20) est résumé ici en 22 lignes (1).

La statistique des familles de Péra (Mauri, chap. V, p. 21-26) est donné en 42 lignes (2). Mais dans ces résumés des parties entières sont reproduites du texte original. Il en est ainsi du chapitre VI (3) et du chapitre VII où la finale est transcrite en entier avec interpolation du texte. Il procède de même pour son église de Saint-François. Le début et la fin proviennent de Mauri, le reste est résumé en quelques lignes (4). Le chapitre IX de Mauri concerne les Dominicains dont nous avons parlé plus haut. Au sujet de l'église Sainte-Marie Drapéris (Mauri, chap. X, p. 59-60), Fra Pétricca donne le commencement et résume le reste en neuf lignes (5). Il traite de même le chapitre XI (6). Le chapitre XII subit la même amputation (7).

Les églises de Saint-Jean-Baptiste, de Saint-Antoine et de Saint-Sébastien sont décrites par Fra Mauri dans le chapitre XIII (8). Pour le service des pestiférés à Saint-Jean, Fra Petricca ajoute que le desservant : « *è un padre de'nostri minori conventuali* » (9), tandis que notre auteur dit simplement que ce service est « *eseguito dalli Padri Conventuali* » (10). Le chapitre XIV est rendu en quelques lignes (11). Du chapitre XV et de la charge du vicaire patriarcal dont il y est question, nous avons déjà parlé plus haut. Fra Petricca termine sa relation par le contenu du chapitre XVI de Mauri, des solennités et des fêtes publiques (12). Il n'a pas jugé utile de suivre son prédécesseur jusqu'à la fin et de donner le récit des cérémonies des funérailles et des modes de sépulture pratiqués à Péra.

La liste des œuvres de Fra Angelo, telle qu'elle est donnée dans le Bessarione (13) n'est pas complète. Nous supposons que les archives du

---

(1) *Ibid.*, p. 32-33.
(2) *Ibid.*, p. 33.
(3) *Ibid.*, p. 33, les dix dernières lignes et p. 34, les 32 premières lignes, moins la liste des noms de familles contenue dans la *Relatione*, p. 22-24.
(4) *Relatione*, chap. VIII, p. 45-54 ; *Bessarione, loc. cit.*, p. 39, à partir de la dernière ligne jusqu'à la ligne 20 de la page suivante.
(5) *Bessarione, ibid.*, p. 40.
(6) *Relatione*, p. 61-63 ; *Bessarione, ibid.*, p. 40.
(7) *Relatione*, p. 65-66 ; *Bessarione, ibid.*, p. 41.
(8) *Relatione*, p. 67-70.
(9) *Bessarione, ibid.*, p. 41.
(10) *Relatione*, p. 68.
(11) *Relatione*, p. 71-75 ; *Bessarione, ibid.*, p. 41.
(12) *Relatione*, p. 81-86 ; *Bessarione, ibid.*, p. 43.
(13) Voir note 1, p. 5.

Vatican et celles de la Propagande doivent contenir d'autres relations; dans sa relation sur les Lieux Saints, il dit lui-même avoir écrit plusieurs fois sur ce sujet. Enfin dans les archives de son Ordre, à Rome, il est plus que probable que l'on trouvera des rapports sur son administration du couvent de Saint-François de Galata.

Athènes, avril 1938.

E. Dalleggio d'Alessio.

Chronique des Églises orientales

I. Archevêché de Chypre : une situation compliquée. — II. Église d'Éthiopie : l'autocéphalie : les préliminaires, le coup d'État du 27 novembre 1937, l'excommunication. — III. Église de Grèce. 1. La question du calendrier; 2. Le synode de la hiérarchie. — IV. Patriarcat serbe : 1. La question du Concordat; 2. La succession patriarcale.

I. — Archevêché de Chypre

Une situation compliquée

L'Église autocéphale de Chypre traverse depuis six ans une crise très grave dont elle cherche vainement à sortir. Sa hiérarchie se compose normalement de l'archevêque et les trois métropolites de Paphos, de Kition et de Kyrénia. Or, la participation de Mgr Macaire de Kyrénia et de Mgr Nicodème de Kition au mouvement insurrectionnel d'octobre 1931, leur a valu la peine d'exil, et les autorités anglaises ont constamment refusé de rapporter cette sentence. Quant à l'archevêque Cyrille III, il est mort le 15 novembre 1933, en sorte qu'il ne reste plus dans l'île qu'un seul évêque, le métropolite Léonce de Paphos, qui a été naturellement nommé administrateur du siège archiépiscopal.

A plusieurs reprises on a tenté de mettre fin à une situation qui est gravement préjudiciable au bon gouvernement de l'Église. Ce qui paraissait le plus urgent, c'était de convoquer l'assemblée chargée d'élire le nouvel archevêque. Comme les deux métropolites exilés ne voulaient renoncer ni à leur siège ni à leur droit de vote et de candidature, le patriarcat de Constantinople essaya, mais sans y réussir, de faire rapporter, ne fût-ce que provisoirement, le décret d'exil qui les frappait. L'intervention amicale des autres Eglises grecques fut tout aussi vaine. Nous avons tenu nos lecteurs au courant de ces tractations (1).

Les fidèles de Chypre finirent par perdre patience. Le 7 avril 1937, la Commission ecclésiastico-laïque, rendant l'administrateur responsable du veuvage prolongé de l'Église, décida de prendre des mesures radicales pour mettre un terme à une situation qui menaçait de s'éterniser. En conséquence, elle décida : 1° de supprimer à l'administrateur ses frais de représentation; 2° de publier un communiqué dans lequel il serait nettement accusé de manquer au devoir qui lui incombe, en vertu des saints canons, de réunir le synode ; 3° de faire con-

(1) *Échos d'Orient*, t. XXXII, 1933, p. 367-368; t. XXXIII, 1934, p. 100, 231-232; t. XXXIV, 1935, p. 205; t. XXXV, 1936, p. 478-479.

naître cette négligence aux autres Églises autocéphales et de leur demander leur aide pour arriver à une solution satisfaisante.

La manifestation de la Commission ecclésiastico-laïque ne resta pas sans effet. Vers la fin d'avril, le patriarcat d'Alexandrie prenait l'initiative d'une intervention amicale pour régler la question en tenant compte du fait que deux des métropolites vivaient en exil. Cette offre ne semble pas avoir obtenu grand succès auprès des intéressés. Ils se tournèrent plus naturellement vers le patriarche de Constantinople, toujours considéré comme le primat d'honneur parmi les hiérarques orthodoxes. Le 15 mai, la Commission ecclésiastico-laïque lui envoya une supplique pour lui demander l'aide et la médiation de la « Grande-Église » afin de mettre un terme au veuvage de l'archevêché et de procéder à l'élection du nouveau titulaire. La requête priait aussi le patriarche de vouloir bien se mettre en rapport avec les trois métropolites de l'île afin de concerter une action commune. La supplique fut accueillie avec faveur et les pourparlers commencèrent aussitôt. Au début de juillet, Mgr Benjamin 1er faisait savoir à l'administrateur de Chypre que, grâce aux démarches de Mgr Germain Strynopoulos, son exarque à Londres, les autorités anglaises avaient décidé d'observer la plus complète neutralité lors des opérations de vote pour le choix de l'archevêque. En conséquence, Mgr Léonce de Paphos devait adresser une circulaire au peuple et demander aux deux métropolites exilés d'envoyer leurs représentants pour participer à l'élection. Ces deux prélats firent des difficultés et l'administrateur dut aller les trouver pour s'entendre avec eux. C'est ainsi que le 1er août, il eut une entrevue avec Mgr Macaire de Kyrénia, pendant l'escale de son bateau au Pirée, car la police grecque lui refusa le droit de débarquer. Le 13 septembre 1937, Mgr Nicodème de Kition mourait à Jérusalem, ce qui faisait disparaître une difficulté.

Le patriarcat de Constantinople avait pris ses mesures pour que tout se passât avec le maximum d'ordre et de régularité. Mgr Chrisanthe Philippidès, son apocrisiaire à Athènes, et Mgr Porphyre III, archevêque du Sinaï, devaient présider et diriger les opérations électorales. Au moment où celles-ci allaient commencer, le gouverneur anglais de l'île publia un décret qui excluait du droit de vote : 1° tous ceux qui avaient été exilés à cause des événements d'octobre 1931; 2° tous ceux qui avaient depuis lors subi une condamnation pour rébellion; 3° tous ceux qui n'étaient pas chypriotes. De plus, il se réservait le droit d'approuver l'élection (novembre 1937). Cette nouvelle inattendue causa une véritable stupeur dans les hautes sphères ecclésiastiques grecques où l'on se flattait d'avoir enfin trouvé le moyen de mettre un terme à une situation anormale. C'est en vain que Mgr Léonce de Paphos fit remarquer au gouverneur que son décret était en opposition avec la charte constitutionnelle de l'Eglise de Chypre, le décret fut maintenu intégralement. Comme une bonne partie des électeurs étaient exclus du droit de vote et que les Églises-Sœurs se voyaient écartées, il fallut renvoyer à des temps meilleurs le choix de l'archevêque. De ce fait la situation est devenue inextricable, car les Chypriotes ne peuvent plus constituer un

synode régulier, à qui seul est dévolu le droit de choisir l'archevêque parmi les candidats que propose l'Assemblée Nationale.

II. — Église d'Éthiopie

L'autocéphalie

1. *Préliminaires.* On sait que l'Éthiopie ou Abyssinie n'a jamais eu de chef ecclésiastique national. Depuis le IVe siècle et jusqu'à nos jours, elle a continué à être traitée comme un simple pays de mission. Le patriarche grec d'Alexandrie, puis le copte à partir du VIe siècle, lui ont constamment envoyé un *abouna*, seul évêque du pays. Il était fatal que cette organisation sommaire ne durerait pas indéfiniment. Depuis la guerre mondiale surtout, un mouvement nationaliste de plus en plus prononcé cherchait à donner à l'Éthiopie figure d'État moderne et par le fait même à lui assurer sa pleine indépendance dans tous les domaines. Aussi désirait-on, au moins dans les milieux plus évolués, avoir un épiscopat national et ne plus dépendre d'une Église étrangère. La mort de l'abouna Matewos (4 déc. 1926) fournit l'occasion favorable pour présenter cette revendication. Toutefois, tandis que le parti de l'impératrice Zaoditou acceptait de recevoir un nouvel abouna copte, celui des jeunes, encouragé par le ras Taffari, réclamait un chef religieux national. Finalement une transaction eut lieu entre les deux tendances. L'impératrice Zaoditou fit savoir au patriarche copte qu'elle accepterait un abouna, mais à la condition qu'il y aurait également des évêques éthiopiens dans le gouvernement de l'Église. Les pourparlers avec le Caire durèrent plus de deux ans et aboutirent enfin à l'accord du 21 mai 1929 que le patriarche copte ne signa qu'à la suite d'un véritable ultimatum du ras Taffari. Le synode du Caire consentait à la nomination de cinq évêques éthiopiens, mais à certaines conditions qu'il est bon de rappeler ici à cause de leur influence sur la suite des événements : 1° L'abouna aurait les mêmes droits et devoirs que ses prédécesseurs; il se conformerait strictement au statut qui lui était donné et serait déposé et excommunié, s'il se prêtait à un mouvement séparatiste ou sacrait de sa propre autorité un évêque indigène ; 2° Les évêques éthiopiens seraient soumis à l'abouna ; aucun d'eux ni tous ensemble n'auraient le droit de sacrer l'empereur ou des évêques; il leur était strictement défendu de se séparer de l'Église copte ou de l'abouna et de se lier à un parti politique; dans le cas contraire, ils seraient déposés et excommuniés.

C'est sur ces bases qu'eut lieu, le 2 juin 1929, le sacre de quatre évêques éthiopiens au Caire par le patriarche Yohannès XIX. Ce dernier en sacra un cinquième, au cours d'un rapide voyage à Addis-Abéba (9 janvier 1930). C'était l'*etchéghié* ou chef de l'ordre religieux de Takla-Hâymânot.

On eût pu croire que les garanties posées par la convention du 21 mai 1929 seraient efficaces pour retenir les Éthiopiens sur le chemin de l'indépendance ecclésiastique. Il n'en a rien été, mais il faut reconnaître que la conquête ita-

lienne a précipité le mouvement qui, sans elle, eût probablement été plus lent. La mort de l'impératrice Zaoditou, qui ne voulait pas rompre complètement avec le Caire (2 avril 1930), et l'accession au trône du ras Taffari sous le nom de négus Hailé Sellassié avaient toutefois donné au parti réformiste l'espoir de voir bientôt se réaliser ses désirs sur ce point (1).

En prenant possession du pays, les Italiens proclamèrent qu'ils respecteraient les liens qui unissaient l'Éthiopie à l'Église copte. Cependant leur intention fut bien vite de se libérer complètement de toute tutelle étrangère. C'est pourquoi ils essayèrent d'obtenir de l'abouna qu'il se proclamât indépendant de ses chefs légitimes. Comme il s'y refusait obstinément, le clergé indigène s'ameuta contre lui pour lui arracher son consentement. De leur côté, les autorités italiennes lui prodiguèrent les promesses, mais en vain. Finalement, elles lui enjoignirent d'aller à Rome pour s'entendre avec le pouvoir central. Celui-ci ne fut pas plus heureux dans ses tentatives et l'abouna finit pas se retirer au Caire en attendant des instructions qui devaient lui permettre de rentrer en Éthiopie. A deux reprises, il se présenta à la Légation d'Italie, mais chaque fois on lui répondit que les ordres n'étaient pas encore venus de Rome.

Telle était la situation à la fin de novembre 1937, lorsqu'on apprit soudain qu'un véritable coup d'État ecclésiastique venait de se produire à Addis Abéba. On disait que le clergé indigène avait proclamé l'indépendance de l'Église et nommé abouna l'évêque Abraham de Gondar. Un télégramme du 2 décembre ayant confirmé la nouvelle, la Légation d'Italie au Caire téléphona au patriarcat copte pour lui demander l'envoi d'un ecclésiastique à qui seraient communiquées les vues de Rome sur cette affaire. voici en quoi elles consistaient : le gouvernement demandait au patriarche de reconnaître les droits du roi d'Italie, empereur d'Éthiopie, la promotion au titre d'abouna de l'évêque Abraham et sa nomination comme chef de l'Église d'Éthiopie; à ces conditions le gouvernement italien consentirait à ce que fussent maintenus les liens de dépendance qui existaient jusqu'alors entre l'Église d'Éthiopie et le patriarcat copte.

2. *Le coup d'État du 27 novembre 1937.* C'est petit à petit seulement que l'on connut exactement ce qui s'était passé. Comme nous l'avons dit plus haut, on sut tout d'abord que le haut clergé avait proclamé l'indépendance de l'Église nationale et mis à sa tête l'évêque Abraham de Gondar promu abouna. Celui-ci avait sacré trois évêques et constitué un synode. L'événement était d'une plus grande envergure. Les autorités italiennes avaient su habilement exploiter le mouvement qui portait clergé et chefs civils à assurer l'autocéphalie de leur Église. Des cinq évêques sacrés en 1929-1930 il n'en restait plus que trois, l'etchéghié étant mort de maladie et un autre ayant été tué pendant les hostilités. Deux des survivants refusèrent obstinément de donner la main au coup d'État qui se préparait. Seul, le vieil évêque de Gondar, amba Abraham, qui

(1) Cf. *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 458-459; t. XXVIII, 1929, p. 360-362; t. XXIX, 1930, p. 108-110.

est aveugle, se laissa convaincre. Les chefs des églises, les supérieurs des monastères et les ras ralliés à l'Italie se joignirent à lui et, le 27 novembre, tinrent un grand concile national, destiné dans leur esprit à remplacer le synode régulier composé de l'abouna et de ses suffragants, synode rendu impossible par les circonstances. L'abouna Kurillos fut déclaré déchu de sa dignité pour n'être pas rentré dans le pays à l'expiration du congé qui lui avait été accordé ! On proclama ensuite l'indépendance de l'Église nationale et l'abouna Abraham, le seul évêque disponible, fut mis à sa tête en qualité d'abouna, bien que son infirmité fût un empêchement canonique. L'assemblée choisit également trois métropolites et trois évêques que le nouvel abouna s'empressa de sacrer. Les sept prélats purent alors former un synode régulier qui ratifia les décisions du concile national et les envoya au vice-roi pour approbation. Le général Graziani accueillit naturellement avec faveur les délégués chargés de lui présenter cette requête (1er décembre). Il sanctionna immédiatement des décisions si conformes aux instructions qu'il avait reçues de Rome et présenta ses félicitations aux nouveaux élus. Le chef des prêtres, Lica Kalennet, lut au nom de l'abouna Abraham une adresse exprimant la reconnaissance du peuple éthiopien pour la réorganisation de son Église. Le général répondit en disant que c'était en effet une date historique pour l'Éthiopie que celle de la nomination d'un chef religieux national. Il alla plus loin en reconnaissant à l'abouna Abraham le titre de patriarche, symbole de l'indépendance ecclésiastique la plus complète. Une proclamation signée du vice-roi, rapidement transportée par avion dans les diverses provinces, apprit la nouvelle à la population. Cette proclamation était ainsi libellée :

« Au peuple orthodoxe d'Éthiopie.

« Après tant de siècles, votre but vient de se réaliser. Ce jour restera historique pour le peuple et pour l'Église d'Éthiopie.

« Prêtres, higoumènes et théologiens, réunis en novembre de tous les points de l'Éthiopie et formant un synode, m'ont manifesté leurs remerciements, leurs bonnes dispositions et leur atttachement.

« Aujourd'hui, ils ont élu, avec l'approbation du gouvernement italien, l'abouna Abraham comme patriarche de l'Éthiopie.

« Takla Hâymânot a été sacré etchéghié et métropolite sous le nom d'abouna Yohannès, Babré Amlak comme métropolite de Débré Bizen sous le nom d'abouna Marcos, Gabré Mariam comme métropolite de Débré Damot sous le nom d'abouna Matewos, Gabré Ghiddaou évêque de Gondar sous le nom d'amba Gabriel, Gabré Madhen évêque d'Axoum sous le nom d'amba Salama et Acalou évêque du Godjam sous le nom d'amba Loukas.

« Nous approuvons le chef de tous comme étant élu d'après les canons.

« Ainsi, après tant d'années de lutte, vous obtenez quelque chose. Aujourd'hui à l'ombre du drapeau italien et avec la protection du gouvernement fasciste, vous avez reçu cela pour le bien de votre Église et de votre clergé. Par la volonté de Dieu l'Éthiopie se trouve maintenant à l'ombre du drapeau italien.

« Celui qui se préoccupe du bien de l'Éthiopie trouve toujours la force et la protection qui lui sont nécessaires ».

La cérémonie de l'investiture du nouveau patriarche eut lieu avec une solennité imposante afin de frapper l'imagination populaire. Le vice-roi fit tirer le canon et reçut le prélat avec les plus grands honneurs. En présence du clergé et des notables, il lui remit comme insignes de sa haute fonction l'ombrelle rouge et le bâton pastoral. Puis les dignitaires ecclésiastiques et leur suite traversèrent la ville dans les autos officielles, escortées de détachements, tandis que les troupes présentaient les armes. Le lendemain, un communiqué officiel fut donné sur le nouveau statut de l'Église. Il y était recommandé au peuple d'obéir au nouveau patriarche et de se conformer en tout au principe de l'autocéphalie de l'Église. Une fois de plus, le vice-roi promettait de respecter la religion et la propriété ecclésiastique et de donner son appui à l'Église et au clergé (1).

3. *L'excommunication.* Le patriarche copte vit naturellement dans la communication que lui fit la Légation d'Italie au Caire une violation des canons ecclésiastiques et une négation des droits historiques de son Église. Toutefois il espéra que les dispositions du gouvernement de Rome changeraient à la suite de démarches. Il chargea donc une Commission composée de trois notables laïques d'entrer en relations avec la Légation d'Italie pour obtenir un accommodement. Comme il refusait d'accepter les conditions posées, ces démarches restèrent sans résultat.

De son côté, le gouvernement égyptien, considérant la question comme étant d'ordre national, fit des représentations amicales à la Légation d'Italie et, par son propre ambassadeur, au gouvernement de Rome. Il demandait, au nom des bonnes relations qui régnaient entre les deux pays, que le Duce voulût bien revenir au *statu quo ante*.. Il obtint un refus poli qu'il ne put que communiquer au patriarche copte.

Le saint synode se réunit alors pour aviser aux mesures à prendre. Le 22 décembre, il envoyait par télégramme une sommation à l'évêque Abraham d'avoir à comparaître dans les cinq jours, faute de quoi il serait jugé par contumace. Il était bien évident que le prélat n'avait pas le temps de se présenter devant le tribunal ecclésiastique, à moins de prendre l'avion, ce qui n'était pas probable. Le délai avait donc été fixé en principe et pour sauvegarder les formes de la jurisprudence, car on était bien convaincu que le coupable ne se présenterait pas.

Le 28 décembre, le saint synode ayant constaté que le coup d'État du 27 novembre était une violation flagrante de la convention du 21 mai 1929, prit les décisions suivantes : 1° le lien est indissoluble qui rattache l'Église d'Éthiopie au patriarcat copte; en conséquence est irrecevable l'action des autorités italiennes, spécialement en ce qui concerne la proclamation d'un patriarche de l'Église d'Éthiopie. 2° L'abouna Kurillos reste l'archevêque d'Éthiopie et le

(1) *Pantainos* du 17 février 1938.

saint synode lui exprime sa satisfaction pour la résistance qu'il a posée aux sollicitations italiennes. 3° L'évêque Abraham tombe sous le coup de la décision de 1929; il est considéré comme déchu de tous les ordres sacrés, de l'ordre monastique, rendu à l'état laïque et excommunié; sera également excommunié tout chrétien qui le suivra ou le considérera comme encore marqué du caractère sacerdotal. 4° Toujours en vertu de la convention de 1929, est invalide le sacre des métropolites et des évêques accompli par lui. Tous sont excommuniés, comme l'est quiconque recevra d'eux un ordre sacré; le sont aussi ceux qui les ont élus ou qui les considéreront comme revêtus du sacerdoce. 5° Est anathématisé et excommunié quiconque usurpe le gouvernement de l'Église d'Éthiopie, quelle que soit l'autorité, religieuse ou civile, qui lui a conféré le pouvoir ou l'ordre sacré, ainsi que tous les chrétiens qui le suivront ou lui reconnaîtront cette qualité. 6° Tous les anathèmes contenus dans ces décisions auront force de loi avec toutes leurs conséquences et ne pourront être levés que par les autorités légitimes. 7° Communication de cette sentence sera faite à la presse, au peuple d'Éthiopie et au monde entier. Chacun doit s'efforcer, selon ses moyens, de les faire connaître aux chrétiens d'Éthiopie pour qu'ils s'y conforment (1).

Quelle sera la suite de ces graves événements ? Il est encore trop tôt pour le dire. Il n'est pas douteux cependant qu'il existe en Éthiopie un fort parti en faveur de l'indépendance ecclésiastique, parti qui supportait mal le joug du Caire et qui a dû examiner froidement les conséquences possibles de son acte. La crainte superstitieuse que les Éthiopiens éprouvent pour une peine aussi grave que celle de l'excommunication n'arrêtera pas le mouvement, surtout parce qu'elle émane d'un pouvoir étranger. Par contre, il est naturel que les chefs qui refusent de reconnaître la souveraineté italienne sur leur patrie et font la guerre de partisans se prononcent contre le coup d'État religieux imputé aux envahisseurs comme une pression odieuse et une violation des traditions ancestrales. Cependant cette opposition fragmentaire sera peu à peu réduite à mesure que l'occupation sera plus effective. On peut dès lors croire que les Éthiopiens, habitués à se gouverner eux-mêmes au point de vue ecclésiastique, n'auront plus l'envie de regarder du côté du Caire. Le jour viendra aussi où les relations seront reprises avec l'Église copte et où celle-ci reconnaîtra le fait accompli, comme cela s'est passé pour bien d'autres groupements orientaux.

III. — Eglise de Grèce

1. *La question du calendrier*

L'opposition à la réforme du calendrier accomplie en 1924 est loin d'avoir pris fin. Non seulement l'Église et l'État s'avouent impuissants à réduire les

(1) *Pantainos* du 13 janvier 1938.

récalcitrants à l'obéissance, mais ils ne songent plus qu'à composer avec eux et à trouver un statut qui permette aux irréductibles de suivre le calendrier julien tout en restant soumis à l'Église officielle.

Depuis la tentative de mai-juin 1935 (1), le mouvement a perdu quelque peu de son ampleur, mais il n'en a pas moins continué à préoccuper la hiérarchie ecclésiastique. Ce qui a donné du courage aux opposants, c'est que les mesures canoniques prises contre leurs évêques sont longtemps restées lettre morte et que les divers gouvernements qui se sont succédé au pouvoir n'ont pas osé employer la contrainte, sauf contre quelques isolés. La situation s'est toutefois modifiée depuis le coup d'État de M. Métaxas (4 août 1936). Le nouveau ministère, tout en hésitant à employer la manière forte contre les partisans de l'ancien calendrier, donne à l'Église une aide plus efficace pour faire respecter ses décisions. Les opposants ont cependant continué leur propagande avec une grande ténacité, surtout en Macédoine. A la fin de l'automne de 1936, plusieurs métropolites se plaignaient de cette activité. Les évêques condamnés faisaient même des ordinations anticanoniques et envoyaient des prêtres dans les villages. Le saint synode décida alors d'envoyer une délégation à M. Georgacopoulos, ministre de l'Instruction Publique et des Cultes, pour le prier, dans l'intérêt de l'Église et de la paix publique, de régler d'une façon définitive la question de l'ancien calendrier.

La chose était évidemment plus facile à demander qu'à réaliser. Le saint synode lui-même avait vu comment ses décisions étaient peu respectées, puisque les métropolites et évêques condamnés par lui, en juin 1935, à l'internement dans des monastères, avaient pu se faire remettre en liberté. Le 10 décembre, M. Georgacopoulos envoya une circulaire pour signaler que les métropolites se plaignaient que leurs ordres relatifs à l'expulsion des clercs qui exerçaient les fonctions saintes d'une façon anticanonique n'étaient pas obéis. En conséquence, il retirait la circulaire trop libérale de son prédécesseur, M. Louvaris, et la remplaçait par les dispositions suivantes : 1° Tout clerc ou moine qui n'aura pas la permission du métropolite légitime pour faire les offices sera refoulé dans son pays d'origine; s'il s'agit de clercs déposés, ils seront punis selon les lois. 2° Les églises construites sans permission seront fermées et mises sous scellés; si la contruction n'est pas achevée, elle sera arrêtée; si l'édifice sort à peine de terre, il sera démoli (2).

Cette circulaire fut accueillie avec joie dans les hautes sphères ecclésiastiques, mais elle s'avéra bientôt inefficace. Cependant elle était au moins partiellement appliquée. Vers la mi-janvier 1937, l'archimandrite Maurothalassitès était arrêté à Thessalonique et refoulé au mont Athos pour propagande en faveur de l'ancien calendrier. Quelques jours plus tard, c'était le tour de l'évêque Mathieu de Bresthéné d'être arrêté pour avoir fait des ordinations malgré

(1) *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 357-360.
(2) *Ecclesia* du 16 janvier 1937.

la défense du saint synode (1). Le 23 janvier, Mgr Chrysostome Papadopoulos, archevêque d'Athènes, eut une longue entrevue avec le ministre des Cultes pour chercher une solution. Celle-ci s'imposait en effet. Les nouvelles arrivaient de plus en plus alarmantes des diverses provinces, signalant l'activité accrue des évêques et des prêtres partisans de l'ancien calendrier. A la fin de janvier, le saint synode décida d'envoyer trois de ses membres au ministre des Cultes pour attirer son attention sur ces faits. M. Georgacopoulos répondit qu'une loi permettrait prochainement aux métropolites de donner aux communautés formées par les partisans de l'ancien calendrier des prêtres qui seraient en règle avec l'Église nationale. D'après lui, sa circulaire avait déjà porté des fruits, puisqu'on lui signalait que plusieurs localités s'étaient adressées à leur métropolite respectif pour en obtenir des prêtres en communion avec l'Église. Le 1er février, le saint synode demanda une fois de plus au ministre d'appliquer strictement les décisions précédentes. Peu de temps après, il s'occupait du mémoire déposé sur son bureau par un certain nombre d'ecclésiastiques appartenant au groupe antiréformiste et qui demandaient un réglement équitable de leur situation. Les deux évêques de Bresthéné (Mgr Mathieu Carpathakès) et de Mégare (Mgr Christophore Hatzès) se déclaraient prêts à accepter le nouveau calendrier, mais à la condition que le saint synode reconnût la validité de leur sacre. L'assemblée remit sa décision à plus tard, tant la question lui paraissait épineuse. Elle finit pas la renvoyer à l'assemblée plénière de l'épiscopat qui devait se tenir au mois d'octobre suivant et qui semblait mieux qualifiée qu'elle pour donner une solution définitive.

A la fin de février, le Conseil d'État rendit une sentence défavorable aux partisans de l'ancien calendrier. Les métropolites et évêques condamnés à l'internement dans des monastères (juin 1935) avaient réussi à se faire libérer et signé un recours au Conseil d'État pour demander l'annulation d'une sentence considérée par eux comme un abus de pouvoir. Le Conseil donna son avis au bout de dix-huit mois. Il déboutait les plaignants et déclarait que la sentence du saint synode agissant comme tribunal ecclésiastique était exécutoire. Malgré cette décision aucun des prélats ne fut alors interné. Quelques jours plus tard, les partisans de l'ancien calendrier envoyèrent à M. Maniadakès, sous-secrétaire d'État à la Sûreté Nationale, une députation de quarante membres pour le prier de ne pas appliquer la circulaire de M. Georgacopoulos relative à leur clergé et à leurs églises. M. Maniadakès leur rappela que malgré son désir de respecter la liberté individuelle le gouvernement devait faire respecter la loi. Il promit cependant d'examiner la question avec une particulière attention pour sauvegarder les intérêts de chacun. En terminant, il recommanda de ne pas s'obstiner

(1) Signalons un fait qui montre le désir de l'Église et de l'État de ne pas froisser les partisans de l'ancien calendrier. Les deux pouvoirs leur permirent de faire la cérémonie de la bénédiction des eaux au Phalère, le jour de l'Epiphanie 6/19 janvier 1937). Les ex-métropolites deDémétriade et de Florina la présidèrent au milieu d'un immense concours de peuple.

dans une opposition systématique et de se prêter à un arrangement avec l'Église officielle.

De son côté, le saint synode manifestait des dispositions conciliantes. Vers le début d'avril, le bruit courait avec persistance que, pour apaiser le conflit, il allait lever la sentence portée contre Mgr Germain de Démétriade, qui reprendrait même sa métropole de Volo, et contre Mgr Chrysostome, ex-métropolite de Florina. De plus, il reconnaîtrait le caractère épiscopal à deux des évêques sacrés par eux, Mgr Christophore Hatzès et Mgr Polycarpe Liosès, qui seraient mis à la disposition de l'Église. Toutefois ces nouvelles étaient prématurées, mais elles traduisaient bien les dispositions de certains prélats qui se rendaient parfaitement compte de l'inefficacité des mesures de rigueur.

Le 7 juin, la Commission du saint synode eut une nouvelle entrevue avec le ministre des Cultes pour lui signaler l'activité des moines de l'Athos, qui se faisaient ordonner diacres et prêtres par les évêques dissidents et se répandaient ensuite dans tout le pays pour entretenir et développer le mouvement d'opposition à la réforme du calendrier. En conséquence, elle le priait de maintenir et d'appliquer strictement les mesures qu'il avait prises au mois de décembre. M. Georgacopoulos le promit. D'ailleurs l'intransigeance des opposants rendait de plus en plus difficiles les mesures de conciliation. La querelle s'envenima encore davantage pendant l'été et l'automne de 1937. Aussi, le 29 octobre, M. Georgacopoulos donna-t-il l'ordre d'interner Mgr Germain Barycopoulos, ancien métropolite de Démétriade, dans le monastère des Cathares (Ithaque) et Mgr Mathieu Carpathakès, évêque de Bresthéné, dans celui de Saint-Denys (îles des Strophades). Le synode plénier de l'épiscopat, qui tenait alors ses sessions régulières, ne pouvait qu'enregistrer des faits alarmants qui montraient le peu de respect que les ordres de l'Église rencontraient dans certains milieux. Seulement il ne voulut prendre aucune décision et se déchargea de ce soin sur le saint synode permanent qui devait trouver, d'accord avec le gouvernement, une solution équitable « en usant de longanimité envers le clergé et d'amour envers les gens de bonne foi trompés par les partisans de l'ancien calendrier ». Le saint synode devait également régler la situation canonique des évêques revenus à résipiscence. En cas de nécessité, tous les métropolites seraient convoqués en session extraordinaire pour aviser aux mesures à prendre.

La solution adoptée fut une nouvelle circulaire que M. Georgacopoulos adressa dans la première quinzaine de janvier 1938 au sous-secrétaire d'État à la Sûreté Nationale, au saint synode et aux métropolites. Ce document disait tout d'abord que les évêques partisans de l'ancien calendrier, mécontents de voir rejeter leur requête au saint synode, en rendaient responsable l'archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostome Papadopoulos. Ils venaient de lui envoyer, par un huissier, un factum injurieux qu'il avait refusé de recevoir. Cette conduite décidait le ministre à confirmer les mesures prises par lui en décembre 1936. 1° Les ecclésiastiques et les moines qui ne seront pas autorisés par les ordinaires à remplir les fonctions sacrées et qui passeront outre seront refoulés sur leur

diocèse d'origine ou sur le mont Athos; s'il s'agit de clercs déposés, ils seront traduits devant les tribunaux civils pour infraction à la loi. 2° Les églises et chapelles ouvertes sans les autorisations nécessaires seront fermées et mises sous scellés; on les démolira, si la construction est seulement commencée. 3° Les partisans de l'ancien calendrier ont le droit d'avoir leurs cérémonies dans les édifices religieux de l'Église de Grèce, mais à la condition de demander des prêtres approuvés par le métroplite du lieu. En terminant, le ministre attirait l'attention sur la bénédiction des eaux qui devait avoir lieu au Phalère selon l'ancien calendrier et demandait que l'on évitât les incidents, surtout de la part de ceux qui habitaient le monastère illégalement érigé près de là à Kératéa, au lieu dit Kaki Thalassa. La police avait découvert dans ce couvent des choses « qui rappelaient la barbarie du moyen âge » (1).

Les partisans de l'ancien calendrier réagirent différemment devant cette mise en demeure ministérielle. Les plus raisonnables se montrèrent disposés à accepter les conditions posées. On disait même que les deux anciens métropolites de Démétriade et de Florina étaient satisfaits de la déclaration du gouvernement. Au contraire, les intransigeants refusaient toute entente avec l'Église officielle et voulaient se constituer en Église particulière. Ils n'ont cependant pas grand espoir de réaliser ce projet, au moins pour le moment, car le gouvernement dictatorial de M. Métaxas combat sévèrement toute division intérieure. Tandis que les modérés se soumettront sans trop de difficulté, eux continueront une opposition qui aura plus ou moins de succès suivant que les autorités politiques se montreront plus ou moins sévères dans l'application des mesures prises par le ministre des Cultes.

2. *Le synode de la hiérarchie*

On sait que l'Église orthodoxe de Grèce a, comme autorité suprême, l'assemblée plénière de l'épiscopat qui doit, en principe, se réunir tous les trois ans au mois d'octobre, mais qui peut le faire plus souvent, si le besoin s'en fait sentir et si le gouvernement l'y autorise.

L'année 1937 a vu se tenir une nouvelle session de ce corps dirigeant. On la désirait depuis de longs mois, à cause des questions de plus en plus nombreuses qui demandaient une prompte solution et qui échappaient à la compétence du saint synode permanent. Le gouvernement Métaxas se montra d'abord opposé à la convocation de l'assemblée dont la réunion lui paraissait inutile, mais il finit par l'autoriser.

Le 1er octobre, la grande majorité des métropolites se trouvaient à Athènes pour le début de la session. Après les prières d'usage, Mgr Chrysostome Papadopoulos, archevêque de la capitale, exposa à ses collègues les questions qui méritaient une particulière attention de leur part. Le lundi 4, fut arrêté le

(1) *Hiéros Syndesmos* du 4 février 1938.

programme définitif des travaux. Le 6, on nomma les quinze Commissions entre lesquelles furent réparties les matières à étudier. Les discussions communes commencèrent seulement le lundi 11, à propos des relations entre l'Église et l'État. L'assemblée ne put qu'approuver le rapport de la Commission. Celle-ci déclarait que les deux pouvoirs doivent collaborer cordialement, comme le suggère la Constitution civile du pays. Quant aux détails de cette entente, il convient qu'une Commission de spécialistes les détermine au point de vue canonique. On passa ensuite à la question de la crémation des cadavres, déjà résolue par la négative dans le patriarcat d'Alexandrie en décembre 1936 et dans celui de Constantinople durant l'été de 1937. L'assemblée fut encore du même avis que sa Commission. Celle-ci a été unanime à rejeter une pratique qui est contraire à la tradition constante de l'Église et à faire refuser les prières des funérailles dans le cas où l'on persisterait à incinérer les cadavres. On décida de publier une circulaire au clergé et aux fidèles pour leur expliquer cette mesure disciplinaire.

Le jeudi 14 fut consacré à la question de l'infanticide sous toutes ses formes (stérilité volontaire, pratiques anticonceptionnelles, avortement, abandon des enfants, etc.). L'assemblée rédigea sur ce grave sujet une lettre destinée à être communiquée à la presse et lue dans toutes les églises. Elle y rappelait les devoirs du mariage selon la législation constante de l'Église, combattait au nom de la morale et de la science médicale les pratiques malthusiennes et rappelait que la continence dans le mariage est le seul moyen légitime de limiter le nombre des enfants. Cette lettre fut signée par les cinquante-six métropolites présents (1). Le lendemain, l'assemblée examina la question de l'âge requis pour les ordinations. Tout en maintenant la loi qui fixe 25 ans pour le diaconat et 30 pour la prêtrise, il fut décidé que le saint synode aurait le droit de donner les dispenses nécessaires.

La semaine du 17 au 24 fut consacrée à diverses questions importantes. Tout d'abord l'assemblée se préoccupa de la réforme du droit civil, surtout à cause de divers projets relatifs aux empêchements de mariage qui ne sont pas conformes aux traditions orthodoxes. Les métropolites se sont prononcés pour le maintien des règles ecclésiastiques en vigueur et pour le rejet du mariage civil. Ils ne prirent cependant pas de décision parce qu'il n'y avait pas les deux tiers des membres requis par les statuts. La vie monastique fut l'objet de longues délibérations, car elle disparaît de plus en plus dans le pays. Le mémoire présenté par le rapporteur, Mgr Hiérothée, métropolite d'Etolie et Acarnanie, suggérait une réforme complète des conceptions orientales relativement à la vie religieuse, de manière à mettre celle-ci en harmonie avec les besoins actuels de l'Église. Il envisageait la fondation de monastères, chacun avec des buts bien déterminés : presse ecclésiastique, Académie théologique, prédication, amende-

(1) Le texte a été publié par l'*Ecclesia* du 23 octobre 1937.

ment du clergé, musique ecclésiastique, peinture religieuse, etc. L'assemblée écouta ce plan avec beaucoup d'intérêt, mais elle pensa qu'il n'était pas réalisable pour le moment. Elle se contenta donc de demander une mise en pratique plus exacte de ses décisions antérieures afin de renforcer la vie religieuse. Dans ce but chaque métropolite devra choisir les moines et moniales capables de rétablir dans les couvents de son éparchie les antiques observances et de bien administrer les propriétés monastiques.

Le vendredi 22, on s'occupa du fonctionnement des deux organismes économiques de l'Église, chargés, l'un de l'administration de la propriété ecclésiastique et monastique, l'autre de la Caisse de retraites et d'assurances du clergé. De nombreuses plaintes ont été formulées contre l'activité de ces deux corps. Le rapporteur insista sur la nécessité de mettre fin au problème angoissant du traitement à donner au clergé paroissial et de l'augmentation de la pension des prêtres retraités. L'État a bien promis une aide efficace à l'Église en retour des biens dont il l'a dépossédée à vil prix, mais il ne dispose pas de crédits suffisants. Le clergé est parfois payé avec un retard de six mois, ce qui diminue fatalement le nombre des candidats au sacerdoce. L'assemblée ne put qu'émettre le vœu de voir le gouvernement prendre l'affaire en mains pour lui donner la solution qui convient.

La dernière semaine d'octobre fut en bonne partie consacrée à la formation du clergé. C'est là une question qui a été agitée à maintes reprises et au sujet de laquelle on a pris des mesures variées qui n'ont pas donné le résultat qu'on en espérait. La Commission proposa la fondation d'une Académie ecclésiastique; tandis que les théologiens seraient formés dans un Séminaire théologique, le clergé paroissial se contenterait de l'enseignement donné dans les écoles cléricales. Cette mesure permettrait d'avoir les 250 nouveaux prêtres qui sont nécessaires chaque année pour combler les vides creusés par la mort, la maladie et la vieillesse. Certaines régions sont déshéritées au point de vue du clergé. C'est ainsi qu'en Macédoine six cents églises paroissiales n'ont pas de desservant. L'assemblée ne prit aucune décision, car le gouvernement s'occupait de la question de son côté (1). Vers la fin de juin de la même année, le saint synode permanent avait approuvé un projet qui prévoyait la création de cinq écoles cléricales supérieures et de cinq inférieures. Les premières auraient fourni le clergé paroissial des villes et les secondes celui des campagnes. La presse se montra hostile à toute différenciation entre le clergé des villes et celui des

(1) En novembre 1937 a paru une loi relative aux écoles cléricales d'Athènes (Rhizarion), de Corinthe et de Vella. Elles auront six classes. Les candidats ne pourront pas avoir plus de 16 ans. Pendant quatre ans on leur enseignera le programme des quatre classes supérieures des gymnases et pendant les deux autres années ils étudieront la théologie (introduction biblique, herméneutique, dogmatique, apologétique), la liturgie, la pastorale, l'éloquence sacrée, le droit canon, les langues bibliques, et les matières enseignées dans les Académies pédagogiques. Cf. *Ecclesia* du 30 octobre 1937.

campagnes. Le projet fut soumis au gouvernement, mais il ne reçut pas son agrément.

L'assemblée aborda ensuite la question irritante du calendrier, une de celles pour lesquelles on avait le plus réclamé sa convocation. Les métropolites firent un tableau assez sombre de l'activité déployée dans les diverses provinces, surtout dans celles du Nord, par les tenants du calendrier julien et par leurs chefs, l'ex-métropolite de Démétriade et l'évêque de Bresthéné, dont nous avons parlé plus haut. Aucune décision ne fut prise. L'assemblée se contenta de remettre l'affaire au saint synode permanent. Enfin elle examina les droits et les devoirs des deux corps dirigeants de l'Église : le synode plénier de l'épiscopat et le saint synode permanent. Il fut précisé que le premier est vraiment l'autorité supérieure dans l'Église. A lui seul il incombe de prendre les décisions sur les questions d'ordre général, d'examiner les lois concernant l'Église qui seraient proposées au gouvernement, de contrôler les actes et les décisions du saint synode permanent et de les annuler dans le cas où ils seraient contraires aux canons, à la tradition et aux décisions écrites de l'assemblée générale de l'épiscopat. Le saint synode permanent est le représentant et le délégué de cette dernière. Il gouverne l'Église conformément aux canons, aux lois de l'État et aux décisions de la hiérarchie. Le saint synode avait déjà traité cette question vers la fin du mois de juin et demandé qu'on la soumît au synode de l'épiscopat pour éviter les abus de pouvoir et les réclamations qui pourraient s'ensuivre.

En définitive, l'assemblée a laissé en suspens plusieurs questions importantes, comme le détail de la collaboration entre l'Église et l'État, la situation économique du clergé paroissial, le recrutement sacerdotal, la réforme du calendrier, etc. Si elles dépendaient directement d'elle, par certains côtés elles relevaient aussi du gouvernement. C'est sans doute ce qui les a fait abandonner après une délibération de principe.

IV. — Patriarcat serbe

1. — *La question du Concordat*

Le royaume yougoslave se compose de provinces qui ont un passé bien différent. Les peuples qui l'habitent ont été pendant de longs siècles tirés en sens contraire par l'Orient et par l'Occident, d'où la grande division des chrétiens en catholiques latins et en orthodoxes orientaux. L'invasion et la longue domination des Turcs ont introduit une troisième religion, l'islam, qui est professé non seulement par des populations d'origine turque, fixées principalement en Macédoine, mais par des Serbes authentiques qui habitent surtout la Bosnie et l'Herzégovine. Le résultat de ces causes diverses est que sur une population de 14.500.000 habitants, la Yougoslavie compte environ 6.800.000 orthodoxes, 5.700.00 catholiques et 1.650.000 musulmans. Il faut y ajouter des minorités de moindre importance; protestants (180.000), réformistes (60.000), juifs (80.000), etc.

La diversité des civilisations auxquelles ont été initiées les provinces, comme aussi celle des régimes politiques qu'elles ont subis pendant des siècles forme un obstacle inévitable à l'unité ou au moins à l'uniformité du royaume. Sans doute une législation commune a été votée pour tout le territoire; elle ne fait disparaître que lentement un état de choses que les siècles avaient peu à peu établi. Au point de vue religieux, la difficulté est encore plus évidente. Catholiques et orthodoxes ont souvent vécu en frères ennemis; les seconds ont, de plus, été habitués en Serbie proprement dite au régime de l'Eglise d'Etat, donc privilégiée. Quant aux musulmans, on sait qu'ils montrent un grand attachement à leur religion. Le gouvernement de Belgrade n'a jamais songé à faire une unité confessionnelle évidemment impossible. Il a même dû renoncer à l'Église d'État et proclamer l'égalité de tous les cultes devant la loi. Du moins il s'est appliqué à unifier l'organisation de chacune des confessions religieuses. Il n'a pu le faire que peu à peu, car les diverses provinces ne renonçaient pas facilement aux coutumes lentement élaborées au cours des siècles. Les orthodoxes, qui possédaient cinq organisations différentes jusqu'au lendemain de la guerre mondiale, ont été soumis au même régime par des lois successives (9 novembre 1929, 7 avril 1930 et 16 novembre 1931). Les musulmans ont vu leur statut définitivement établi à l'automne de 1936, ainsi que les protestants et les juifs. A l'heure actuelle, les catholiques sont les seuls à n'avoir pas d'organisation uniforme. Chez eux on ne trouve pas moins de six régimes différents, suivant l'origine des diverses provinces. La Croatie et la Slavonie sont toujours sous le Concordat austro-hongrois du 18 août 1855; la Slovénie et la Dalmatie sont régies par la loi unilatérale de 1874, la Voïvodine, par une loi spéciale, la Bosnie-Herzégovine par la convention du 8 juin 1881, le Monténégro par le Concordat du 18 août 1886, enfin la Serbie par celui du 24 juin 1914, conclu à la veille de la guerre mondiale et qui n'a jamais été appliqué intégralement.

On peut s'étonner qu'un tel état de choses dure encore depuis bientôt vingt ans qu'est constitué le royaume yougoslave. En réalité les divers gouvernements qui se sont succédé à Belgrade se sont préoccupés d'y mettre fin, mais les difficultés ont sans cesse entravé leurs efforts. Une des principales était évidemment la nécessité d'une entente avec le Vatican, préambule obligé d'une organisation uniforme de l'Église catholique dans le cadre du royaume. En effet, les autres confessions religieuses ne dépendent que d'elles-mêmes et ne sont pas soumises à une autorité supranationale, tandis que l'Église catholique ne peut rester telle qu'à la condition d'obéir au Pape. Les premiers pourparlers eurent lieu en 1923, mais ils n'allèrent pas loin. Une délégation, envoyée à Rome en 1925, engagea des négociations plus directes, qui furent interrompues à diverses reprises et aboutirent à un échec à cause des exigences de Belgrade que le Vatican estimait inacceptables. En 1931, le roi Alexandre, désireux de mettre fin à un état de choses qu'il voyait préjudiciable à son pays, fit reprendre les pourparlers et eut, dans ce but, recours aux bons offices de M. Charles Loiseau. Il fallut encore quatre ans de discussions et de contre-projets avant que l'on aboutît à un accord **Le nouveau Concordat fut enfin signé le 25 juillet 1935.**

Restait à le faire adopter par les Chambres, chose qui paraissait particulièrement difficile. Le gouvernement Stoyadinovitch, qui venait de succéder au ministère Yevtitch, ne pouvait compter que sur une faible majorité à la Skouptchina, et celle du Sénat ne lui paraissait pas sûre. Il préféra attendre des jours meilleurs. Les élections de 1936 ayant affermi sa position, il put, dès l'ouverture de la session parlementaire, déposer sur le bureau de la Skouptchina le Concordat signé seize mois plus tôt (23 novembre 1936). Ce fut comme le signal d'une violente campagne contre la ratification du traité. Le clergé orthodoxe, ayant à sa tête le patriarche Varnava et la majorité de l'épiscopat,, prit nettement position. Le gouvernement ayant interdit à la presse toute polémique au sujet du Concordat, les opposants eurent recours aux conférences, aux tracts, aux brochures et aux feuilles volantes, dont certaines avaient l'allure de véritables pamphlets. Le *Glasnik*, organe officiel du patriarcat, publia le texte du Concordat avant même qu'il eût été rendu public et l'accompagna de commentaires nettement défavorables.

L'opposition au Concordat était de deux sortes : politique et religieuse. Les adversaires de M. Stoyadinovitch se servaient habilement de l'attachement des orthodoxes à leur religion. Faire croire à la masse que la ratification du Concordat était une trahison envers la foi des ancêtres semblait un excellent moyen de ruiner le prestige du ministère. L'Église orthodoxe ne pouvait naturellement obéir à des préoccupations d'ordre purement politique. Que reprochait-elle donc au Concordat ? De faire à l'Église catholique une situation privilégiée qu'elle-même n'avait jamais connue, même lorsqu'elle était Église d'État. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette affirmation.

Un document officiel précisa bientôt la pensée de l'épiscopat orthodoxe. A l'issue de la session du saint synode tenue au début de décembre 1936, un communiqué fut publié, dans lequel on pouvait lire :

« ...Le saint synode a traité aussi de la situation actuelle de l'Église orthodoxe dans l'État yougoslave en raison de certaines lois votées ou projetées concernant d'autres confessions reconnues. Étant donné que ces lois et projets de loi mettent l'Église orthodoxe dans une situation inférieure par rapport à ces confessions, le saint synode a considéré comme un impérieux devoir d'attirer l'attention des cercles compétents sur ce fait et de leur rappeler les stipulations précises de la Constitution de l'État sur l'égalité de toutes les confessions reconnues dans le royaume yougoslave.

Ne demandant aucun privilège qui atteindrait d'une façon quelconque les intérêts de l'État et la dignité nationale, ou qui serait en contradiction quelconque avec son rôle séculaire dans le peuple serbe et dans l'État national, l'Église orthodoxe serbe ne pourrait pas être indifférente au fait qu'une autre organisation confessionnelle obtienne des droits dont l'Église orthodoxe serbe ne bénéficiait pas, même quand elle était Église d'État... »

Après la session du synode, l'épiscopat envoya à M. Stoyadinovitch un volumineux mémoire résumant ses griefs contre le Concordat. Il n'y en avait pas

moins de vingt-trois. Les principaux étaient les suivants : 1° l'interdiction faite au clergé catholique de s'immiscer dans les affaires publiques sera fatalement étendue à celui des autres cultes, limitant ainsi la liberté individuelle; 2° le Concordat reconnaît à l'Église catholique le droit de fonder autant de couvents qu'elle le juge nécessaire; de plus, il permet aux Jésuites de reprendre leur activité; 3° l'Église catholique recouvre tous les établissements qui lui ont été confisqués sous le régime autrichien (au moment de l'expulsion des Jésuites au XVIIIe siècle); 4° elle peut fonder autant de Séminaires qu'elle veut et l'État s'engage à les entretenir à ses frais; 5° l'enseignement du catéchisme devient obligatoire dans toutes les écoles catholiques alors qu'il ne l'est pas dans les autres; 6° l'Église catholique peut fonder autant d'écoles catéchétiques qu'elle veut et aux frais de l'État, alors que les orthodoxes, cependant les plus nombreux, ne jouissent pas de la même faveur.

On peut s'étonner de voir l'Église orthodoxe prétendre être désavantagée par rapport à la situation que le Concordat faisait à l'Église catholique. Celle-ci n'obtenait cependant que les droits qu'elle demande aux gouvernements des divers États avec lesquels il lui est donné de traiter. Elle avait même dû faire des concessions importantes, entre autres celle de la langue, qui serait désormais le *glagol* (1) dans la liturgie, le serbe dans le rituel. Quant à l'Église orthodoxe, le gouvernement lui avait laissé toute liberté de se donner le statut qui lui semblait le plus conforme à ses traditions. De plus il lui avait assuré des biens importants qui lui permettaient de subvenir largement à tous ses besoins. Seulement, elle avait dû renoncer à son privilège d'Église d'État et c'est précisément à quoi ne pouvaient se résoudre les orthodoxes intransigeants, d'où la campagne contre le Concordat.

Cette campagne prit bientôt une ampleur extraordinaire. Les députés orthodoxes recevaient des lettres anonymes les menaçant d'excommunication dans le cas où ils voteraient la ratification du Concordat. Le patriarche Varnava ne cachait pas que telle était bien son intention. Quant aux libelles anonymes on les répandait à profusion. La *Samouprava*, journal officieux du gouvernement, y répondit à la date du 30 janvier 1937. Elle montrait que M. Stoyadinovitch ne faisait que continuer l'œuvre de ses prédécesseurs, que le Concordat n'était même pas son œuvre, qu'elle était en grande partie celle du roi Alexandre lui-même, que personne n'avait élevé la voix lors du vote de la Constitution de l'Église orthodoxe (16 novembre 1931) et du statut de la communauté musulmane (5 novembre 1936). Pourquoi cette différence de traitement ? Elle protestait aussi contre l'accusation de trahison envers l'orthodoxie soi-disant commise par M. Stoyadinovitch. Le gouvernement avait le devoir de reconnaître aux catholiques les droits dont ils jouissent ailleurs et d'apporter une solution équitable aux questions qui les préoccupent depuis la fondation du royaume.

(1) On entend par glagol le paléo-serbe écrit en caractères spéciaux dits glagolitiques et dont l'usage dans la liturgie est déjà étendu à plus de cent paroisses.

Ce faisant il travaillait efficacement à la consolidation de ce dernier. Enfin le journal s'indignait de voir l'opposition recourir aux brochures anonymes, tout comme les communistes.

Le *Glasnik*, organe officiel du patriarcat, répondit pour maintenir les griefs de l'Église orthodoxe contre le Concordat et reprocher à ce traité de faire à l'Église catholique une situation privilégiée. On savait d'ailleurs à quoi s'en tenir sur le sentiment du patriarche Varnava. La veille du jour de l'an orthodoxe (13 janvier), il avait prononcé, lors d'une réception quasi officielle, un discours si violent sur ce thème que le gouvernement avait interdit aux journaux de le reproduire. Pendant six mois, l'opposition mena contre la ratification du Concordat une campagne acharnée, ne reculant pas même devant les affirmations les plus extravagantes. N'essayait-on pas de faire croire aux paysans orthodoxes qu'aussitôt après la ratification du Concordat ils seraient obligés de se faire catholiques, qu'un prêtre latin viendrait s'établir dans chaque village, etc ? Le patriarche Varnava et certains évêques ne cachaient pas leur désir de faire tomber le cabinet Stoyadinovitch. Pour y arriver plus sûrement, ils faisaient pression sur les ministres et les députés orthodoxes, les menaçant de l'excommunication dans le cas où ils voteraient le texte du Concordat. M. Stoyadinovitch déclara publiquement : « Je ne permettrai pas de transformer le temple de Dieu en arène politique. J'ai fait ce que j'ai pu pour défendre l'Église contre ses faux amis. Je continuerai à m'efforcer que pas une seule confession religieuse ne soit placée au-dessus des autres, et que pas une ne soit mise au-dessus de l'État ».

Cette dernière phrase visait le contrôle que le patriarche et certains évêques prétendaient exercer sur les actes du gouvernement. Ces prélats partageaient les idées du parti de la « Grande Serbie » qui cherche à donner à l'élément serbe orthodoxe une prépondérance très nette dans les affaires de l'État, en sorte que les autres confessions religieuses seraient traitées en minorités. Certains orthodoxes intransigeants ne peuvent en effet se résigner à voir leur Église perdre sa situation d'Église d'État, malgré les facilités qui lui ont été faites. A leurs yeux, il n'y a de vrais citoyens que ceux qui appartiennent à l'Église orthodoxe, les autres (51 % de la population) étant étrangers à l'âme nationale ! Cette conception étroite, diamétralement opposée à la Constitution, n'est le fait que d'une minorité politique, mais d'une minorité remuante. Les hommes d'État avisés la répudient comme profondément nuisible à l'avenir du royaume. Celui-ci a déjà connu bien des vicissitudes depuis sa fondation et son unité est toujours fragile à cause de l'opposition persistante des Croates. Il faut donc lui éviter de nouvelles secousses.

Parmi les députés qui faisaient campagne contre le ministère Stoyadinovitch, on rencontrait un ancien président du Conseil, M. Yevtitch, celui-là même qui était l'auteur du Concordat; on y voyait aussi des hommes qui avaient fait partie du gouvernement Stoyadinovitch et avaient alors approuvé l'accord conclu avec le Vatican. Comme leurs collègues de la majorité leur reprochaient cette palinodie, ils essayèrent de la justifier en disant qu'ils n'avaient pas compris alors toute la portée du Concordat !

Quant M. Stoyadinovitch crut le moment favorable, il demanda à la Skouptchina d'examiner le texte du traité en vue de sa ratification. La Commission désignée à cet effet l'étudia pendant quatre séances, du 8 au 15 juillet. Le président du Conseil lui-même tint à expliquer la pensée du gouvernement. Il rappela tout d'abord que le traité n'était pas de lui. Il en demandait cependant l'approbation par les Chambres parce qu'il importe de donner satisfaction aux catholiques et de ne pas leur fournir prétexte pour regarder par dessus les frontières. Rejeter le Concordat serait fatalement donner de nouvelles raisons aux tendances séparatistes. L'Église orthodoxe n'est nullement lésée dans ses droits légitimes. D'ailleurs, pour dissiper toute équivoque à ce sujet, le gouvernement introduira dans le Concordat un paragraphe donnant au Conseil des ministres « le pouvoir de conférer et de reconnaître, sur la proposition du ministre de la Justice et des Cultes, aux autres religions les droits et privilèges accordés par le Concordat à l'Église catholique, dans les limites de la tradition et les nécessités réelles de ces confessions ».

Malgré la raison d'État invoquée par M. Stoyadinovitch, il se trouva au sein de la Commission législative de la Skouptchina une forte minorité pour se prononcer contre la ratification du Concordat. Certains de ses membres cherchèrent à gagner du temps en demandant que la discussion publique fût retardée jusqu'au rétablissement du patriarche Varnava, alors gravement malade. La majorité passa outre et vota, par 12 voix contre 9, le rapport favorable à la ratification du Concordat.

Ce vote fut comme le signal de manifestations hostiles dans les rues de la capitale. Pour exciter le peuple, les opposants répandaient les bruits les plus malveillants. Ils allaient jusqu'à dire que le patriarche Varnava avait été empoisonné sur l'ordre du Pape et avec la complicité de M. Stoyadinovitch. Le 19 juillet, premier jour des débats à la Skouptchina, il se produisit des scènes de violence. Comme le patriarche était au plus mal, le clergé orthodoxe décida de faire une cérémonie religieuse pour son rétablissement et de la terminer par une procession dans la soirée. Averti que ce devait être en réalité une manifestation contre le Concordat, le gouvernement interdit la procession. Celle-ci eut lieu quand même et provoqua de graves désordres, car la police intervint avec vigueur pour disperser la foule. Un évêque, Mgr Syméon de Chabatz, reçut même quelques horions, ce qui lui permit d'arborer un pansement impressionnant. Cependant les médecins chargés de le soigner ne lui trouvèrent aucune blessure sérieuse et les journaux gouvernementaux apprécièrent sévèrement sa conduite. Pour en finir avec l'agitation de la rue, le ministre de l'Intérieur interdit toutes les manifestations, religieuses ou autres, jusqu'au 1er août. Par mesure de prudence, il fit garder la demeure du nonce apostolique, mais il ne put empêcher les églises orthodoxes de sonner le glas ni les bruits les plus alarmants de circuler.

C'est donc dans une atmosphère singulièrement agitée que la Skouptchina aborda l'étude du Concordat (19 juillet). Les discussions durèrent cinq jours

et mirent aux prises les deux thèses opposées : celle du gouvernement qui comportait la ratification pure et simple du traité et celle de ses adversaires, qui, sachant qu'ils ne pouvaient obtenir un vote hostile, demandaient le renvoi de la discussion à plus tard. M. Nico Soubotitch, ministre de la Justice et des Cultes, s'opposa à tout délai, pour les raisons que M. Stoyadinovitch avait déjà exposées à la Commission parlementaire. Pendant la première séance, on apprit la collision qui venait de se produire dans les rues entre la police et la procession interdite. La nouvelle provoqua une vive émotion et l'assemblée devint quelque peu houleuse. Elle n'en continua pas moins la discussion du projet de loi. Les autres séances furent en grande partie occupées par les déclarations des députés de la minorité, vivement pris à partie par leurs collègues de la majorité. Le vote commença le 23 juillet à 6 h. du soir. Le texte du Concordat, avec l'addition annoncée par M. Stoyadinovitch, fut adoptée en première lecture par 166 voix contre 128, et en seconde lecture par 167 contre 129. Ce résultat constituait pour la politique de M. Stoyadinovitch un triomphe d'autant plus éclatant que les autorités ecclésiastiques orthodoxes avaient exercé une pression très forte sur les ministres et députés de leur confession. Cependant le parti gouvernemental enregistra une quinzaine de défections, qui furent d'ailleurs bientôt suivies d'autant de radiations. Les députés croates, qui refusent de participer à la vie parlementaire depuis de longs mois, étaient naturellement absents, sans quoi la majorité en faveur du Concordat eût probablement été plus forte.

Par une singulière coïncidence que l'opposition ne se fit pas faute d'exploiter, le patriarche Varnava mourut vers minuit, trois heures seulement après la fin du vote. Bien que cette mort fût jugée inévitable depuis plusieurs jours déjà, elle causa quand même une forte émotion. La foule, trompée par les agitateurs, se dispersa en disant que le Concordat avait tué le patriarche. Pour couper court aux bruits persistants d'empoisonnement, le Conseil municipal dut même prescrire une enquête médicale sur les causes qui avaient amené la fin du prélat. Les médecins déclarèrent unanimement que la mort était la suite naturelle de la maladie dont le défunt souffrait depuis longtemps. On pouvait craindre des troubles lors des funérailles. Il y en eut quelques-uns, tant à Belgrade qu'en province, mais les mesures prises par le gouvernement les limitèrent efficacement (29 juillet).

Le dimanche soir, 25 juillet, M. Stoyadinovitch eut l'occasion de faire aux députés de son parti des déclarations importantes qui marquaient chez lui une certaine hésitation. Il leur dit qu'en raison de l'agitation de la rue et de l'hostilité persistante de l'Église orthodoxe, il remettait à plus tard la discussion du Concordat par le Sénat. Il devait auparavant s'entendre avec le saint synode pour lui donner tous les apaisements désirables et l'amener à se départir d'une opposition que rien ne justifiait.

Le saint synode n'osa pas aller jusqu'au bout de ses menaces, sans doute parce que le patriarche qui les avait formulées le premier venait de disparaître. Au lieu de fulminer l'excommunication proprement dite, il fit lire dans toutes

les églises orthodoxes du royaume une déclaration qui privait de certains droits et honneurs neuf ministres, le président de la Skouptchina et les députés orthodoxes qui avaient voté la ratification du Concordat. Tous devaient comparaître devant un tribunal pour y répondre de leur conduite (8 août). Cette mesure ne causa aucun étonnement. Toutefois on se demandait comment l'épiscopat avait pu infliger une peine canonique sans entendre tout d'abord les accusés, comme l'exige le droit canon. L'agence officieuse *Avala* publia bientôt un communiqué déniant toute valeur au décret du synode, considéré comme une atteinte à la Constitution du royaume et au Statut de l'Église orthodoxe, dont l'article 208 dit expressément qu'un fidèle ne peut être condamné que pour des fautes contre le dogme et la morale, ce qui ne saurait être le cas dans le vote du Concordat. Une des conséquences immédiates de la sentence fut que les membres orthodoxes du gouvernement ne pouvaient prendre part à l'élection du nouveau patriarche, comme la Constitution de l'Église leur en donnait le droit. C'est pourquoi M. Stoyadinovitch et ses collègues décidèrent que cette élection serait différée jusqu'à ce qu'une entente fût intervenue entre le ministère et l'épiscopat.

Pendant les vacances parlementaires, les polémiques continuèrent de plus belle. Malgré les interdictions de la police, les députés de l'opposition ayant à leur tête M. Yanitch, ancien ministre de la Justice et des Cultes et président de la Commission de la Skouptchina pour l'examen du Concordat, organisèrent un peu partout des manifestatios contre le traité conclu avec le Vatican. Il y eut, en diverses régions, des bagarres sanglantes. Le clergé orthodoxe donnait partout son appui aux protestataires, autant par conviction personnelle que par ordre supérieur. Les libelles circulaient de plus en plus nombreux, de plus en en plus violents. La police découvrit une des officines où ils s'imprimaient. C'était le palais patriarcal de Carlovtsy. De leur côté, M. Stoyadinovitch et ses amis ne restaient pas inactifs. Ils donnaient de multiples conférences publiques pour éclairer l'opinion et présenter la question sous son vrai jour : le Concordat était un accord qui reconnaissait aux catholiques leurs droits légitimes et non une machine de guerre contre l'Église orthodoxe qui ne s'en trouvait nullement diminuée.

Cependant le président du Conseil ne perdait aucune occasion de maintenir le contact avec les évêques pour les amener à une attitude plus conciliante. A la fin du mois d'août, on annonça même qu'un accord était intervenu aux conditions suivantes : le synode retirerait les peines canoniques infligées aux ministres et députés coupables d'avoir voté le Concordat, le gouvernement avantagerait l'Église orthodoxe au point de vue économique et les laïques ne prendraient plus part à l'élection patriarcale qui serait réservée aux seuls membres de l'épiscopat. La nouvelle était prématurée. Non seulement les évêques ne renonçaient pas à leur opposition au Concordat, mais leur cause semblait gagner du terrain.

L'épiscopat catholique s'occupa de la question dans sa Conférence annuelle tenue du 22 au 28 octobre sous la présidence de Mgr Saric, archevêque de Sarajevo. Le communiqué disait à ce propos :

« L'épiscopat catholique a examiné dans sa Conférence ordinaire la question du Concordat entre le Saint-Siège et le royaume de Yougoslavie.

« L'épiscopat catholique considère que l'honneur ne lui permet pas de réagir contre les attaques de la rue qui se sont manifestées ces derniers temps contre la ratification définitive du Concordat.

« L'épiscopat catholique considère qu'il n'est plus nécessaire de réagir contre la déloyauté des assurances faites au cours des dix-neuf dernières années sur l'égalité de l'Église catholique en Yougoslavie. L'épiscopat saura dans toutes les circonstances défendre le droit de l'Église catholique et les six millions de catholiques dans cet État. A cet effet, il a pris les mesures nécessaires pour la réparation de toutes les injustices ».

La presse catholique, tout en défendant le Concordat, gardait beaucoup de mesure et de réserve pour ne pas envenimer la querelle. Quant aux hommes politiques croates, ils déclaraient volontiers, comme M. Matchek, qu'ils se désintéressaient de la question. Devant la fermentation des esprits, M. Stoyadinovitch affirma, en octobre, que le moment ne lui semblait pas encore venu de soumettre le Concordat à l'approbation du Sénat. Le 7 décembre, au cours d'un voyage à Rome, il eut une longue audience du Pape, puis une entrevue du cardinal Pacelli. Il s'efforça de prouver à ses augustes interlocuteurs que le retard apporté à la ratification du Concordat était dû aux difficultés de la politique intérieure de son pays et qu'il fallait attendre des temps meilleurs. Tout semblait faire prévoir une capitulation de sa part. En nommant cardinal Mgr Pellegrinetti, son nonce à Belgrade, qui avait dirigé les négociations relatives au traité, Pie XI semblait dire que se son côté la question était réglée et que la parole était désormais au gouvernement yougoslave. Toutefois il tint à signaler les dangers d'un retard indéfini. En imposant la barrette au nouveau cardinal, il déclara : « Un jour viendra où nombreux seront ceux qui déploreront de n'avoir pas accueilli généreusement un bienfait aussi grand que celui que le Vicaire du Christ offrait à leur pays, bienfait profitable, non seulement à la cohésion ecclésiastique et religieuse de la nation, mais même à sa cohésion sociale et politique ».

Le clergé orthodoxe n'entendit pas cet appel. Le 22 janvier 1938, six cents popes, venus de toutes les régions du royaume, pour assister au service solennel célébré pour le repos de l'âme du patriarche, se rendirent au patriarcat pour demander au synode une attitude très ferme vis-à-vis du Concordat et l'élection du nouveau patriarche. Il y eut de violentes bagarres avec la police.

M. Stoyadinovitch ne résista pas davantage à la pression de l'Église orthodoxe. Le 1er février, il fit savoir officiellement au saint synode que « le Concordat ne serait plus présenté au vote des représentants de la nation et que le gouvernement royal, dans toutes ses relations avec le Saint-Siège, ainsi que dans tous les règlements concernant la situation de l'Église romaine catholique, respecterait intégralement le principe d'égalité garanti par la Constitution à toutes les confessions religieuses du pays. » Le saint synode décida à l'unani-

mité que le gouvernement venait de donner des garanties suffisantes que le Concordat était définitivement retiré de l'ordre du jour et aboli. En conséquence, le *Moniteur officiel,* dans une édition spéciale du 8 février, publia un communiqué disant que « le saint synode, convoqué en session extraordinaire, après avoir examiné le projet de loi relatif au Concordat entre le royaume de Yougoslavie et le Saint-Siège, signé le 25 juillet 1935, croyait de son devoir de demander au gouvernement un communiqué précis affirmant que le projet de loi relatif au Concordat a été définitivement retiré de l'ordre du jour ». Cette déclaration officielle ne tarda pas. Elle fut faite à la fois par M. Stoyadinovitch, président du Conseil, et par Mgr Korochetz, prélat slovène, ministre de l'Intérieur, précisant que le gouvernement avait abandonné toute idée de conclure un nouveau Concordat ou d'amender l'ancien. Les orthodoxes intransigeants saluèrent le fait comme une victoire de leur Église. C'en était une en effet. En conséquence, le saint synode décida qu'il n'y avait plus lieu de maintenir les sanctions prises contre les ministres et députés orthodoxes coupables d'avoir voté le Concordat. Le 13, un communiqué officiel, lu dans toutes les églises, annonça qu'elles étaient annulées.

Le Vatican ne pouvait pas ne pas protester contre le rejet d'un traité passé avec lui et dans lequel il avait mis tant de bonne volonté. Il le fit, le 15 février, par un aide-mémoire au gouvernement yougoslave, rappelant le droit des catholiques à l'égalité de traitement avec les ressortissants des autres confessions.

Par l'opposition systématique de l'Église orthodoxe l'Église catholique reste sans statut précis en Yougoslavie. Cette situation, préjudiciable à une entente sérieuse entre les diverses parties de la population, peut même durer fort longtemps, s'il ne se trouve pas un gouvernement assez sûr de lui-même pour passer outre au véto de l'Église orthodoxe enhardie par un premier succès.

2. *L'élection patriarcale*

Le retrait simultané du Concordat et des peines canoniques infligées par le saint synode aux ministres et députés orthodoxes a permis de procéder à l'élection du nouveau chef de l'Église serbe. Elle fut faite conformément aux prescriptions du statut ecclésiastique. Le 20 février, l'épiscopat se réunit au palais patriarcal, sous la présidence de Mgr Dosithée, métropolite de Zagreb et administrateur du siège vacant, pour désigner les six candidats qui devaient être présentés à l'assemblée générale. Les prélats choisis furent les métropolites de Zagreb (Mgr Dosithée), de Dabrosbosna (Mgr Pierre), du Monténégro (Mgr Gabriel), et de Skoplje (Mgr Joseph), ainsi que les évêques de Buda (Mgr Georges) et de Zatcha (Mgr Nicolas). Cette liste fut envoyée aussitôt au ministre de la Justice et des Cultes.

Le lendemain, 21, l'assemblée générale se réunit dans l'église patriarcale. Elle comprenait soixante membres, qui étaient, selon la Constitution ecclésias-

tique, tous les métropolites et évêques résidentiels ou titulaires, le plus ancien protoprêtre de chacune des trois villes de Belgrade, de Petch et de Carlovtsy, le protoprêtre de la cour, le chef de la section orthodoxe au ministère de la Justice, le référendaire pour la confession orthodoxe du ministère de la Guerre et de la Marine, les doyens des Facultés de théologie, les présidents des associations de prêtres et de moines, les membres du Conseil patriarcal, le président du Conseil et tous les ministres orthodoxes, les présidents du Conseil d'État, de la Cour de Cassation, du Contrôle Général et les recteurs orthodoxes des Universités. L'assemblée devait établir une nouvelle liste de trois candidats définitifs choisis parmi ceux que l'épiscopat avait désignés la veille. Les élus furent le métropolite Gabriel du Monténégro, qui obtint 50 voix, l'évêque Georges de Buda, qui en eut 27, et le métropolite de Zagreb, 23. Le ministre de la Justice et des Cultes alla porter la liste au prince-régent Paul, qui désigna, au nom du jeune roi Pierre II, Mgr Gabriel Dositch comme patriarche de l'Église serbe. Le décret fut aussitôt établi, signé des trois co-régents et communiqué à l'assemblée qui l'attendait dans l'église patriarcale. Le choix de Mgr Gabriel Dositch fut généralement regardé comme une récompense pour la politique de conciliation qu'il n'a cessé de pratiquer, surtout lors du récent conflit qui s'est élevé autour du Concordat.

L'intronisation solennelle eut lieu le 22, à 9 h. du matin. Le nouveau patriarche sortit de son palais escorté de tous les évêques. Les deux plus anciens, les métropolites de Skoplje et de Zagreb, le conduisirent devant l'iconostase de la cathédrale, où le prince Paul procéda à l'investiture. Pour ce faire, il passa au cou du patriarche l'encolpion d'or adorné de gemmes et des portraits de saint Sava et des plus anciens hiérarques serbes, exécuté en 1924 et destiné à passer successivement à tous les chefs de l'Église; il lui remit ensuite la crosse pastorale. Après cette cérémonie, les deux métropolites conduisirent le patriarche au trône, suivis de tout l'épiscopat. Mgr Gabriel Dositch célébra une messe solennelle, assisté de douze évêques et de vingt-quatre diacres, et adressa une courte allocution à l'assistance. Étaient présents, outre le prince Paul, MM. Stankovitch et Petrovitch, co-gérents, M. Stoyadinovitch, président du Conseil et les membres du gouvernement, les autorités civiles et militaires, le corps diplomatique et les représentants de tous les cultes. La foule acclama le nouveau patriarche à la sortie. Dans la soirée, le prince-régent Paul le reçut en audience et lui remit la grand-croix de l'ordre royal de l'Aigle-Blanc.

Le nouveau chef de l'Église serbe orthodoxe est né le 17 mai 1881 à Vrouitch, petit village du Monténégro, d'une famille de prêtres. Après s'être initié aux éléments des sciences et des lettres au monastère de Moratcha, dont son oncle Michel était higoumène, il alla faire ses études secondaires dans un gymnase de Belgrade, puis il passa au Séminaire de Prizren. En 1900, il accomplit un stage dans un monastère et y fit profession. En 1905, il alla, comme boursier, suivre les cours de la Faculté de théologie à l'Université d'Athènes. C'est là qu'il soutint sa thèse de doctorat (1909). Peu de temps après, il fut nommé secrétaire

en chef du monastère serbe de Khilandar au mont Athos, puis rapporteur des questions ecclésiastiques et scolaires à la Légation de Serbie à Constantinople et directeur de l'école serbe de cette ville. Il séjourna ensuite quelques mois en France et en Suisse pour y compléter ses études théologiques, après quoi il fut promu archimandrite dans l'église patriarcale du Phanar. Le 1er décembre 1911, il devint métropolite de Rasko Prizren. Deux ans plus tard, il passa à l'archevêché de Peth (Ipek), rétabli à la suite des guerres balkaniques et fut solennellement intronisé le 6 décembre 1913. Pendant la première année de la guerre mondiale, il organisa et dirigea le service de la Croix-Rouge dans l'armée monténégrine. L'occupation de Petch par les troupes impériales lui valut d'être interné en Hongrie jusqu'à la fin des hostilités. Quand la victoire eut couronné les efforts des Alliés, il fit partie de la grande assemblée monténégrine de Podgoritsa qui décréta l'union à la Serbie. Il fut nommé chef de la délégation qui se rendit à Belgrade pour annoncer cette décision au roi Pierre Ier et au prince régent Alexandre. Deux ans plus tard il devint métropolite du Monténégro avec résidence à Cetinje (17 octobre 1920).

J. Lacombe.

BIBLIOGRAPHIE

AMANN (ÉMILE), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. VI. *L'époque carolingienne*, in-8°, 511 pages, Paris, Bloud et Gay, 1937. Prix : 75 francs.

Cette excellente Histoire de l'Église, publiée sous la direction éclairée de M. Augustin Fliche et de Mgr Victor Martin, continue à tenir ses promesses malgré la dureté des temps. Sans doute la fréquence de la parution des volumes n'est pas aussi grande que les éditeurs l'avait fait espérer (trois par an), mais on peut s'estimer heureux que les difficultés économiques ne viennent pas interrompre cette œuvre de grande valeur.

Avant même que le tome V paraisse, M. Emile Amann, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, donne le VIe dont il était seul chargé. Sa compétence particulière en la matière le désignait en effet pour l'écrire. Il étudie l'époque carolingienne (756-888), non seulement en Occident mais aussi en Orient. Certes la période envisagée n'est pas une des plus glorieuses pour l'Église, principalement à cause des difficultés politiques. Menacés de divers côtés, les Papes sont obligés de s'appuyer sur la dynastie carolingienne et d'identifier en quelque sorte l'Église avec elle. Grâce à l'appui qu'ils en reçoivent, ils recouvrent leur indépendance et se voient même octroyer un domaine temporel. Malheureusement, si Charlemagne réussit à donner un grand éclat à son règne et s'il porte sa puissance jusqu'aux confins de la civilisation occidentale, ses débiles successeurs défont bien vite son œuvre et l'entraînent à une ruine fatale; ils menacent par le fait même l'existence de l'Église qui doit se désolidariser d'avec eux pour continuer sa mission divine. En Orient, les relations sont de plus en plus précaires entre Constantinople et Rome. La querelle iconoclaste fait rompre les relations officielles pendant de longues années. A peine ont-elles repris avec le triomphe de l'orthodoxie que la querelle photienne aigrit de nouveau les rapports et menace d'une nouvelle séparation.

Ces difficultés diverses ne doivent pas faire oublier que l'Église est une société en continuel développement et que les obstacles n'entravent jamais complètement sa marche. Non seulement la science ecclésiastique, revivifiée à la fin du VIIIe siècle, ne périt pas avec l'empire carolingien, mais elle se maintient en plusieurs centres importants; elle connaîtra même de beaux jours vers la fin du IXe siècle. La meilleure preuve de cette activité intellectuelle est la renaissance des controverses doctrinales. Les questions débattues sont celles de l'adoptianisme, de l'Eucharistie, du *Filioque*, du culte des images et de prédestination. Le droit ecclésiastique commence à se préciser. Malheureusement, pour donner

plus de valeur à leur œuvre ou pour introduire une nouvelle jurisprudence qui vise surtout à assurer l'affranchissement de l'Église, les compilateurs ont recours à des faux dont la véritable nature ne sera soupçonnée qu'au XVIe siècle. Des missionnaires évangélisent les pays scandinaves. Les Moraves en Europe centrale, les Bulgares en Europe orientale embrassent la foi chrétienne. Sans doute la conversion de ces deux peuples ne va pas sans difficultés et fait même naître des conflits. Les Moraves sont tiraillés entre l'Orient et l'Occident. Les Allemands finissent par triompher, mais en employant des moyens inavouables. En Bulgarie c'est l'antagonisme direct entre Rome et Constantinople. En définitive, les Bulgares s'arrogent l'autonomie religieuse complète, mais la question de leur dépendance est une des causes de la rupture temporaire entre les Papes et l'empire byzantin.

M. Amann a traité ces diverses questions avec la compétence que lui assurent ses longues études et sa connaissance profonde du moyen âge. Pour ce qui regarde l'Orient en particulier, on se rend bien vite compte qu'il a profité des publications les plus récentes. Elles sont en effet d'une importance capitale puisqu'elles constituent en quelque sorte la révision de la question photienne. Les travaux du P. Grumel, de l'abbé Dvornik et de M. Grégoire, venant après ceux du P. Lapôtre qui fut un précurseur, il y a plus de quarante ans, et de M. Amann lui-même, obligent en effet à abandonner bien des positions traditionnelles qu'une étude plus attentive du dossier de Photius montre insoutenables. La vérité ne peut que gagner à ces patientes recherches menées avec un sens critique aiguisé.

R. Janin.

Rehm (Martin), *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel Königsbücher und der Chronik* (Altest. Abh. hrsgb. von A. Schulz XIII bd. 3 h.), in-8°, X-148 pages, Münster, Aschendorf, 1937. Prix : 7 M 50.

Le livre des Rois et celui des Paralipomènes présentent de nombreux passages parallèles où la critique littéraire ou textuelle trouve également son compte : la première y rencontre le problème des sources, la seconde y trouve la matière d'une étude comparée des versions et de leur estimation en même temps que des auxiliaires pour l'établissement du texte original. Le travail du Dr Rehm — une thèse soutenue à Munich — appartient à la critique textuelle. Il étudie, entre autres, l'effort de concordance des parallèles tenté par Lucien d'Antioche dans sa recension, les caractères stylistiques de la version des Septante en raisonnant de nombreux cas, l'utilisation de la version grecque des Rois pour la traduction des Paralipomènes, comme aussi de l'hébreu des Paralipomènes pour la version des Rois. Un examen de ce genre trahit d'emblée sa portée. Il explique maintes corruptions du texte, permet, en plus d'un cas, de retrouver la forme hébraïque originale conservée par les Septante à l'encontre de la tradition massorétique. L'inventaire abondant de l'auteur donne une image exacte des nombreuses vicissitudes du texte biblique et constitue une contribution

appréciable à l'établissement d'un texte critique. Les conclusions du Dr Rhem sont en général fort succinctes et dispersées à la fin des différentes sections qu'elles concernent. Aussi, même si l'on admet que, sous beaucoup d'aspects, la critique textuelle est une science de l'individuel, on regrette que l'auteur n'ait pas dans une conclusion générale édifié le lecteur sur leur ensemble et, partant, sur la portée de son investigation. Réserve qui n'atteint nullement la qualité scientifique de l'ouvrage, mais uniquement sa présentation.

J. Gouillard.

Romeyer (B.), *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. Les systématisations scolastiques de la philosophie chrétienne* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses), in-16, 188 pages. Paris, Bloud et Gay, 1937.

Dans l'évolution de la philosophie chrétienne le Révérend Père distingue trois courants : l'augustinisme philosophique, l'aréopagitisme, l'aristotélisme. Il en étudie l'itinéraire à travers les pensées mineures, jusqu'aux systématisations de saint Bonaventure, de saint Thomas d'Aquin et de Duns Scot. L'objet du travail appelait des jugements de valeur. L'auteur n'y manque pas et gradue généralement ses préférences d'après la dose d'augustinisme intégrée ou l'angle d'ouverture aux aspirations de notre temps. Saint Bonaventure et Scot jouissent d'un traitement de faveur, inspiré dans le second cas, il est vrai, des sources franciscaines. Saint Thomas a l'honneur d'une critique bien plus indépendante où l'on retrouve beaucoup des pénétrantes études néo-thomistes des dernières générations jésuites. Le livre du Révérend Père plaira par la sympathie qui anime telles pages; il plaira aussi par la liberté d'autres pages. Sympathie et indépendance coïncident rarement chez le même auteur sur le même sujet. Mais il ne manquera jamais un autre auteur pour fournir l'indépendance et la sympathie complémentaires. Et finalement le progrès y trouve mieux son avantage que dans des dogmatismes rarement solides.

Pourquoi saint Bernard n'a-t-il pas l'heur de se voir échoir quelques lignes ? Tout ennemi qu'il fut de la *curiositas* qui ronge les philosophes, n'offre-t-il pas un psychologie originale et profondément chrétienne qu'il fallait au moins relever ?

J. Gouillard.

Bardy (G.), *Le Sauveur* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses), in-16, 224 pages, Paris, Bloud et Gay, 1937.

En quatre chapitres de son excellente manière, M. Bardy présente dans leurs lignes essentielles les titres historiques de la vie de Jésus, la délivrance de son message, c'est-à-dire sa vie même, son œuvre : l'Église, sa Personne, enfin, dans sa traduction humaine et sa réalité divine, bref, le Sauveur dans ce qu'il est en Lui et pour nous. Ce livre est le compagnon informé et accessible tout indiqué de la lecture du Nouveau Testament.

J. Gouillard.

Doens (Dom I.), *De heilige liturgie van onzen h. Vader J. Chrysostomus vertaald uit het grieksch in het nederlandsch*, in-12, XXIV-60 pages, Amay-sur-Meuse (Belgique). Prix :3 francs.

Élégante plaquette qui honore le bon goût et l'esprit apostolique du monastère d'Amay. Une courte et substantielle préface renseigne le pieux lecteur sur les diverses liturgies du rite byzantin et leurs langues, sur l'édifice du culte, ses ustensiles et ses ornements, enfin sur les ministres, les assistants et le symbolisme de la messe. Dans la traduction néerlandaise il a été tenu compte des usages slaves. L'incipit des principales prières donné en grec et en slave fournit des points de repère pratiques. L'heureuse présentation typographique enfin achève de recommander la brochure de Dom Doens à une grande diffusion dans les milieux qu'elle veut atteindre.

J. Gouillard.

Marmardji (A.-S.), *La Lexicographie arabe à la lumière du bilittéralism ee de la philologie sémitique*, in-8°, II-235 pages, Imprimerie des PP. Franciscains, Jérusalem, 1937. Prix : 250 mils.

Les anciens dictionnaires arabes, toujours en usage, pérsentent de gros défauts qui sont un sérieux obstacle à la connaissance parfaite de la langue : « absence de tout ordre, vague ou inexactitude d'innombrables définitions, manque d'harmonie dans les multiples dérivations, étrange diversité de sens de beaucoup de racines, superfluité des synonymes qui se comptent par dizaines et par centaines même, enfin présence de mots dont chacun a deux significations diamétralement opposées ». L'auteur veut demander à la philologie comparée des langues sémitiques d'y porter remède. Il pense en particulier que la théorie du bilittéralisme, qui s'est montrée féconde pour la lexicographie hébraïque, ne le serait pas moins pour la lexicographie arabe. Ce volume en fournit de nombreux exemples. Écrit en langue arabe, il est malaisément consultable pour beaucoup de lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec cette langue, et qui ne laissent pas de s'intéresser à ces problèmes. Heureusement l'auteur nous promet un volume en français « d'une plus grande envergure ». Le bilittéralisme a ses adversaires ou ses sceptiques. C'est de la réussite de ses applications que dépend sa victoire.

V. Grumel.

Annali Lateranensi, Publicazione dal Pontificio Museo missionari etnologico. Vol. I (1937), in-8°, 328 pages, Città del Vaticano, 1937. Sans indication de prix.

Sous ce titre, à l'occasion du Xe anniversaire de l'inauguration du Musée pontifical missionnaire ethnologique du Latran, la Direction du Musée inaugure une publication annuelle de caractère scientifique. Deux parties constitueront ces Annales. La première est consacrée aux collections du Musée et à ses accroissements annuels; elle enregistre aussi les publications qui parviennent à la

Direction du Musée. La seconde accueillera les articles des missionnaires et des savants, donnera des recensions d'ouvrages, une revue des revues et autres publications. Ces annales feront connaître ainsi les conditions culturelles des peuples de mission et surtout leur culture spirituelle, sans négliger les informations sur la vie économique ni non plus les recherches linguistiques. Voici l'indication des principaux articles : P. Maarschalkerweert, O. F. M., *Plastiche cristiane delle terre di missione nel Pontificio Museo missionario etnologico* (crucifix, statues de la Sainte Vierge, etc.), avec illustrations; D. J. Finn, S. J. : *Cultobjects from Aberdeen in the Lateran Museum* (il s'agit de culte païen), avec illustrations; P. W. Schmidt, S. D. V., *Die Religion der Galla*; L. Cadière, *Puériculture magique en Annam;* A. Negri, F. S. C., *Alcuni Tratti caratteristici della religione e della babia presso la tribù nilotica degli Acioli;* J. Dols, C. M. I., *Fêtes et usages pendant le courant d'une année dans la province de Kan-Sou* (*Chine*).

Ces simples titres indiquent suffisamment quel est le caractère et quel sera l'intérêt de cet Annuaire en qui l'on peut saluer une contribution des plus précieuses aux sciences ethnographiques.

V. Grumel.

Loenertz R., O. P., *La Société des Frères Pérégrinants.* Étude sur l'Orient dominicain, I. (Institut. hist. FF. PP. Dissert. hist. fasc. VII). Roma, S. Sabina, 1937, in-8°, XIII-209 pages.

L'institution des Frères Pérégrinants trouve enfin l'historien qu'elle méritait et qui, sans dissiper toute l'obscurité qui l'entourait jusqu'ici, en dessine du moins nettement la genèse historique, la structure juridique, le rayon d'action et les vicissitudes. Son nom mal compris la desservirait plutôt. Or, elle est, en fait, un cas typique d'adaptation des constitutions dominicaines aux nécessités missionnaires d'un temps. En effet, les nombreux établissements des Prêcheurs dans le proche Orient aux XIIIe et XIVe siècles posaient mille problèmes de recrutement, d'organisation et de gouvernement des postes qu'une application rigoureuse des règles de l'Ordre eût rendus insolubles. C'est pour les résoudre qu'on créa cette Société autonome groupant des maisons à effectif le plus souvent réduit, sous la direction d'un vicaire du Maître général, à pouvoirs très étendus, quitte à répartir son immense territoire en *contrées* ou *nations* soumises immédiatement à des sous-vicaires. C'est tout autre chose qu'une organisation très lâche d'équipes volantes ou de groupes nomades, comme on le voit. Cette organisation, née vers 1300-1304, dura, sous des noms différents et avec des variantes correspondant à des interruptions et des restaurations, jusqu'en 1857.

Les Pérégrinants s'établissaient généralement dans les bases commerciales génoises où ils assuraient le service spirituel des colons et pratiquaient en sécurité une certaine pénétration dans les milieux indigènes. Le Saint-Siège y fondait des évêchés latins dont le titulaire était souvent un Dominicain. Le phénomène se produit à peu près uniformément dans toutes les contrées de la

Société, en Romanie, en Kipcak, en Perse. Aussi l'auteur fait-il l'histoire, la topographie, les listes de ces évêchés latins.

L'ouvrage qui rentre dans une série historique dominicaine intéresse, en réalité, un cercle bien plus étendu. On trouvera beaucoup à glaner touchant, outre la nature de la Société elle-même, l'adaptation missionnaire (étude des langues), les rapports entre seigneurs ou marchands latins et missionnaires, la constitution et le jeu parfois curieux de ces évêchés latins, souvent instables (l'auteur apporte à l'occasion d'utiles corrections aux listes d'Eubel-Gams), l'affiliation aux Dominicains, sous le nom de Frères Uniteurs, de moines arméniens, etc. Puisse l'auteur nous donner vite la suite de ce travail qu'il ne conduit que jusqu'en 1374.

A signaler quelques menus oublis : page 111 : on attribue à Boniface IX, mort en 1404 un acte de 1409 qui, page 112, note 23, est placé en 1410; page 108 : l'union arménienne eut lieu non en 1438, mais en 1439; page 125 : on pourrait peut-être pour *Carisenensem* risquer l'interprétation : *Chersonensem*.

J. Gouillard.

Lagrange M.-J., O. P. *L'Orphisme*. (Etudes Bibliques. Introduction à l'étude du N. T. 4e partie : Critique historique, I. Les mystères). Paris, Lecoffre, 1937, in-8° raisin, 243 pages, 7 planches. 70 francs.

A peu de distance des deux premiers, le R. P. Lagrange apporte aux « Études bibliques » un troisième volume d'Introduction au N. T., consacré à l'Orphisme. Personne ne songera à y voir un hors-d'œuvre : les prétentions de la critique « indépendante » à rechercher dans les mystères païens la genèse de l'idée chrétienne de rédemption intéressent, au premier chef, l'attitude de l'exégèse catholique. Nous la trouvons ici définie avec un parti pris d'objectivité incontestable : « Il faut, écrit l'auteur, étudier... le phénomène en lui-même, chercher sincèrement à le comprendre, avec ses qualités comme avec ses défauts, en réservant pour la fin ce qui est la raison d'être de l'étude, la comparaison avec cet autre ensemble qu'est le christianisme » (p. 2). Dix chapitres sur douze sont effectivement dédiés à l'exposé, deux aux rapports respectifs de l'orphisme avec le judaïsme et surtout le christianisme. Et pourtant rien qui manque à l'œuvre dont le crédit scientifique ne peut qu'y gagner.

On n'a là, de l'avis même de l'auteur, ni un précis ni une somme, mais plutôt une reprise directe des principaux problèmes que pose l'orphisme : littéraires, tels l'âge et l'origine des documents; cultuels, comme l'initiation et ses rites : doctrinaux, comme la conception du salut; historiques, enfin, comme la formation, l'évolution et l'influence de l'orphisme. La question fondamentale, celle à laquelle le Révérend Père donne la part du lion et qui paraît être l'élément le plus neuf de l'ouvrage est celle des rapports entre l'orphisme et les mystères dionysiaques. L'orphisme historique, en effet, ne se présente jamais à l'état

isolé, mais contaminé par ceux-ci, comme il les contamine lui-même. Comment en fait, leur culte respectif : celui du Zagreus infernal et celui de Dionysos, dieu de l'exubérance sacrée, ont-ils intégré cette forme mixte ? « La vraie solution consisterait selon nous, répond-il, à regarder l'orphisme comme une antique croyance issue d'un sentiment religieux mystique dans les profondeurs de la race qui s'est répandue en Thrace, en Grèce et jusqu'en Crète, où la religion de Zagreus a reçu l'empreinte de l'Osiris égyptien avant d'être en contact avec le culte de Dionysos venu, en triomphateur, de la Phrygie et de la Lydie par la Thrace. La fusion s'est opérée définitivement à Athènes... au VIIe siècle avant Jésus-Christ. Le culte dionysiaque était un sauvageon, l'orphisme fut un essai de le greffer » (7-8). L'orphisme fit les frais, Dionysos s'assimilant presque entièrement Zagreus, et il fut réduit à n'être plus qu'une tendance idéaliste d'expression intellectuelle. C'est dire combien il était anémié à l'avènement du christianisme. Le Révérend Père conclut son exposé en mettant au point les comparaisons établies entre l'idée orphique et l'idée chrétienne de salut, d'union au Dieu souffrant et mourant, au Dieu ressuscité, de péché originel, de sacrifice et de communion. Autant de valeurs sans commune mesure d'un côté à l'autre. Les pages courtes et nerveuses consacrées à cette conclusion réunissent la sérénité du savant, la compréhension de l'humaniste, la fermeté du croyant : critère des meilleurs ouvrages.

J. GOUILLARD.

RAPHAEL (PIERRE). *Le rôle des Maronites dans le retour des Eglises orientales*, in-12, IV-193 pages. Beyrouth, 1935. Prix : 6 francs.

On sait que le Liban a souvent constitué pour les Églises orientales catholiques en formation un excellent lieu de refuge lors des persécutions suscitées par la hiérarchie dissidente, celle-ci étant d'autant plus forte qu'elle pouvait habituellement compter sur les autorités turques. Arméniens, Syriens et Melkites en firent maintes fois l'expérience aux XVIIe et XVIIIe siècles. Les Maronites, qui avaient réussi à s'assurer une certaine indépendance, purent ainsi rendre des services importants à la grande œuvre de l'unité de l'Église. C'est ce rôle que le R. P. Pierre Raphaël, prêtre maronite, a essayé de retracer dans un ouvrage qui a fait quelque bruit en Syrie et dans les pays voisins. A le lire, il semble en effet que les Maronites ont eu une part active, sinon prépondérante, dans la constitution de certaines Églises, qu'ils ont toujours donné une aide fraternelle et désintéressée aux nouveaux catholiques persécutés qui venaient chercher auprès d'eux un peu de sécurité pour leurs œuvres naissantes. L'histoire n'est pas aussi uniformément belle que le prétend l'auteur. Aussi les protestations et rectifications n'ont-elles pas manqué de la part des héritiers de ceux qui se sont jadis réfugiés au Liban et qui ont conservé, avec le souvenir précis des faits, des documents authentiques.

Nous passons sur la « perpétuelle orthodoxie », ce slogan redevenu habituel chez les Maronites depuis qu'ils ont recouvré leur indépendance, alors que cer-

tains travaux scientifiques les avaient ramenés à plus de modestie au début de ce siècle. L'auteur prend vraiment trop de liberté avec l'histoire des autres Églises orientales qui ont été en relations avec la sienne. Il affirme par exemple, que les patriarches maronites étendaient leur sollicitude à tous les catholiques qui demeuraient dans les limites de leur patriarcat. Ils auraient agi de la sorte en vertu du Bref accordé par Pie IV, le 1er septembre 1562. Or ce Bref reconnaissait au chef de l'Église maronite, non la juridiction sur tous les catholiques résidant sur son territoire, mais le pouvoir d'absoudre ses propres ouailles qui seraient tombées dans l'hérésie et les autres hérétiques ou apostats, de quelque nationalité qu'ils fussent, pourvu qu'ils se montrassent disposés à rentrer dans l'Église catholique. Le rôle que les patriarches maronites auraient joué dans l'organisation de l'Église melkite est en opposition avec les documents les plus sérieux. Cette Église s'organisa par ses propres moyens, avec l'aide de Rome et des missionnaires latins. Quant aux cessions de terrains faites par les émirs libanais aux Melkites, aux Arméniens et aux Syriens, l'auteur laisse nettement entendre qu'elles furent gratuites. Malheureusement les propriétaires possèdent encore les contrats passés à cette occasion ou des copies authentiques. Chaque Église a rétabli la vérité en ce qui la concerne. C'est ainsi que les Melkites ont prouvé que la propriété sur laquelle s'est élevé le monastère de Saint-Michel à Zouq-Mikaïl leur a coûté 1.180 piastres; celle qui vit se bâtir le monastère féminin de l'Annonciation, en coûta 6.000.

Ce qui étonne peut-être davantage chez un auteur qui a cependant de multiples moyens de se mettre au courant, c'est qu'il donne des renseignements aussi imprécis, aussi inexacts sur la situation actuelle des diverses Églises orientales, catholiques ou dissidentes. Ses informations retardent pour le moins d'un quart de siècle. La conclusion qui se dégage de la lecture de son travail est qu'il faut le lire avec beaucoup de circonspection, si l'on ne veut pas être induit en erreur. On y serait d'autant plus exposé que la bibliographie semble largement suffisante. Outre qu'elle ne l'est pas et qu'elle manque de travaux de première valeur, le R. P. Raphaël a parfois sollicité les textes qu'il a consultés ou il ne les a pas utilisés selon les règles d'une saine critique. Cela ne veut pas dire que les Maronites n'ont joué aucun rôle dans le retour des Églises orientales, loin de là, mais que ce rôle a été amplifié et embelli par l'auteur dans un but trop évident de gloriole nationale.

R. Janin.

Lavergne (C.), O. P. *Guide pratique de chronologie biblique*, in-8°, 80 pages, Paris, Bloud et Gay, 1937.

L'étude de la Bible soulève bien des problèmes historiques que l'on ne peut résoudre que par une connaissance sérieuse des peuples voisins du peuple juif, peuples dont les destinées ont eu une répercussion profonde sur les siennes. Ce conspectus chronologique, cependant si nécessaire, faisait encore défaut et l'on en était réduit à chercher ses renseignements dans l'histoire ancienne des

peuples de l'Orient. Cette lacune regrettable est désormais comblée. Le R. P. Lavergne vient de publier le résultat de vingt ans de recherches personnelles appuyées sur les conclusions les plus vraisemblables faits à la suite des multiples fouilles archéologiques opérées depuis le début du siècle en Asie Mineure, en Iran, en Palestine, en Égypte, etc., et qui ont complètement renouvelé la connaissance que l'on avait jadis de ces régions aux premiers temps de l'histoire. En trente-six tableaux il nous présente, aux diverses époques, depuis la création du monde jusqu'à l'avènement du Christ, le synchronisme des événements qu'il faut connaître pour bien comprendre la Bible. Certaines dates, surtout pour le début, sont purement conjecturales, mais l'auteur ne s'écarte pas des opinions émises par les archéologues les plus qualifiés. En face de chaque tableau on trouvera une carte schématique correspondante des divers peuples orientaux depuis la préhistoire égyptienne (avant 3.300). Quinze notes sur la chronologie et un index alphabétique terminent cet ouvrage qui rendra service non seulement aux élèves ecclésiastiques, mais encore à tous ceux qui s'intéressent aux questions bibliques.

R. JANIN.

GEGAJ (ATHANASE), *L'Albanie et l'invasion turque au XVe siècle*, in-8°, XX-169 pages, 1 carte, 1 illustration hors texte, Paris, Paul Geuthner, 1937. Sans indication de prix.

Le mérite de cet ouvrage réside essentiellement dans une présentation critique de la vie du grand héros albanais, Georges Scanderbeg, qui a été trop souvent écrite d'une façon légendaire. La préoccupation de faire valoir leur pays et d'en augmenter le prestige a volontiers conduit les chroniqueurs albanais à falsifier ingénument l'histoire. On peut encore moins compter sur les chants épiques issus de la tradition populaire, mais eux du moins ne se piquent pas de critique. C'est donc une entreprise particulièrement ardue que celle de rétablir la vérité historique à l'aide de sources aussi peu sûres. M. Gegaj a cru pouvoir adopter comme guide supplémentaire un auteur qu'il estime injustement délaissé par les historiens modernes qui le soupçonnent fortement d'inexactitude. Nous voulons parler de l'Anonyme d'Antivari. Son texte aurait été imprimé à Venise en 1480, mais aucun exemplaire n'aurait été conservé. Giammaria Biemmi l'aurait fidèlement utilisé dans son *Historia di Giorgio Castrioto, detto Scander-Begh*, éditée à Brescia en 1742. A en croire M. Gegaj, on aurait là l'œuvre d'un propre compagnon de Scanderbeg et il raconterait les événements avec un grand souci d'exactitude et d'impartialité. Son but aurait été, non de louer son héros, dont il critique assez souvent le conduite, mais d'écrire ses souvenirs personnels. Malheureusement pour lui, M. Gegaj semble s'être engagé dans une voie dangereuse. L'Anonyme d'Antivari jouit en effet d'une assez mauvaise réputation chez les historiens. En 1931, M. Franz Babinger émettait l'opinion que ce pourrait bien être un « faux littéraire » (Die Gründung von Elbasan », dans *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, IIe Sec-

tion, 1931, p. 94-103). Deux ans plus tard, M.. Kurt Ohly faisait la preuve qu'il s'agissait bien d'une mystification « la plus raffinée et la plus réussie » de Giammaria Biemmi de Brescia (« Eine gefälschte Ratdotinkunnabel », dans *Gutenberg Jahrbuch*, Mayence, 1933, p. 53-61). La conséquence est que le travail critique de M. Gegaj perd une partie de sa valeur et que bien des faits et des dates qu'il croyait avoir élucidés grâce à l'Anonyme d'Antivari se trouvent remis en question. Il ne s'est toutefois pas servi exclusivement de ce document. Il a aussi consulté les chroniqueurs, comme Barlezio, Musachi, Chalcocondyle, etc.; il a étudié les pièces d'archives, surtout celles de Venise et de Naples, dont on n'avait pas encore tiré un parti suffisant. Il a pu ainsi contrôler les faits de plus près et nous donner de la vie de Scanderbeg une image plus ressemblante.

L'ouvrage se divise en huit chapitres. Après avoir montré, dans les trois premiers, quelle était la situation intérieure de l'Albanie au moyen âge et présenté les diverses familles qui se partageaient l'influence dans le pays au XVe siècle, l'auteur entre dans le vif de son sujet, en retraçant la vie agitée de son héros. Ce n'est pas seulement contre les Turcs que celui-ci doit lutter; c'est aussi parfois contre Venise, dont le principal souci est de sauvegarder la situation privilégiée qu'elle s'est acquise dans la région, ce qui lui fait perdre le sentiment de la solidarité chrétienne devant le danger commun et compromet plus d'une fois le succès des armes. Scanderbeg peut compter sur l'appui de la république de Raguse et du royaume de Naples. Les Papes se montrent les plus clairvoyants par les efforts qu'ils font pour porter secours aux Albanais. Malheureusement, les princes chrétiens restèrent sourds à leur voix et eux-mêmes ne disposaient que de faibles ressources. Au bout d'un quart de siècle de luttes sans cesse renouvelées pour repousser l'invasion turque de son pays, le héros chrétien finit pas succomber, le 17 janvier 1468. La lutte continua encore pendant quelque temps, mais il manquait un chef pour grouper les bonnes volontés, ce qui permit aux Turcs de s'installer en Albanie pour plus de quatre siècles et d'y implanter l'islamisme.

Nous ne saurions trop louer le souci de la probité historique dont fait preuve M. Gegaj. Même lorsqu'il s'appuie sur une source douteuse, sinon fausse, il n'avance rien que preuves en mains. Il a établi de façon définitive, croyons-nous, la captivité de Scanderbeg à la cour du sultan et surtout son évasion, fait souvent contesté. Il a rectifié plusieurs dates, entre autres celles de la mort de Scanderbeg, qui semble définitivement établie. Le héros albanais apparaît non plus nimbé de gloire, mais avec ses défauts qui ne peuvent toutefois faire oublier ses grandes qualités : il est dur, parfois brutal, téméraire ou entêté dans ses idées. Ses rapports avec les autres chefs se ressentent de son caractère comme aussi du fait que chacun d'eux aspirait plus ou moins à prendre la tête du mouvement national. Le tableau est évidemment moins idéal que celui de la légende, mais il est plus humain, donc plus vrai.

Le mérite de l'auteur nous fait d'autant plus regretter que son texte n'ait

pas été revu avec plus de soin, non seulement au point de vue de la correction du style, mais aussi à celui de la bonne présentation typographique. Bien des erreurs de dates viennent probablement de cette cause. Sans quoi on ne pourrait pas lire des phrases comme celle-ci : « C'est à cette époque que s'amorcèrent les rapports de l'Occident avec l'Albanie. En effet, dès la seconde moitié du XIe siècle, Robert Guiscard occupa une grande partie de l'Albanie et, en 1185, la seconde ville de l'empire d'Orient, Thessalonique, tomba en son pouvoir » (p. 4). L'auteur fixe à 1410 (p. 42), puis à 1423 (p. 43), la captivité de Georges Scanderbeg et de ses frères chez le sultan. A plusieurs reprises on trouve Adrinople pour Andrinople. Dans une note (p. 10, n. 2), M. Gegaj dit d'une localité albanaise : « Aujourd'hui elle s'appelle Gurzi, dont le nom Petrella ». Il eût été bon, pour les nombreux lecteurs qui ignorent la langue albanaise, d'expliquer par quel procédé Petrella découle de Gurzi. M. Gegaj semble approuver le duel entre Luca Ducagin et Leca Zaccaria en disant que le premier se vit obligé de venger son honneur (p. 64). Ajoutons d'ailleurs que l'histoire de ce duel ne se trouve que dans l'Anonyme d'Antivari et ne mérite, par le fait même, qu'une créance très limitée. Nous pourrions multiplier les critiques de détail, mais nous ne saurions enlever au travail de M. Gegaj sa valeur historique, qui l'a fait entrer dans le « Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie de l'Université de Louvain ».

R. Janin.

Tongas (Gérard), *Atatürk et le vrai visage de la Turquie moderne*, in-16 jésus, 100 pages, 4 planches, Paris, Paul Geuthner, 1937. Prix : 15 francs.

Il est toujours difficile de juger équitablement un homme quand il fait une révolution qui brise avec le passé et qu'il entraîne son pays vers un avenir incertain. On le loue ou on le critique trop facilement suivant ses propres conceptions politiques ou sur la foi de témoignages mal contrôlés. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à parcourir la littérature consacrée depuis quinze ans aux dictateurs modernes, comme Lénine, Staline, Hitler ou Mussolini. On le voit aussi, mais moins nettement, quand il s'agit de Mustapha Kamâl Atatürk. A côté de panégyriques enflammés et parfois enfantins, on trouve des critiques acerbes et des annonces de catastrophes pour le moins risquées. La vérité semble bien être entre ces deux extrêmes. Atatürk est trop réaliste pour ne pas se rendre compte que ses réformes, si sages qu'elles puissent être, mettront du temps à transformer la Turquie. Il sait aussi qu'il n'est pas infaillible et il est assez intelligent pour changer de méthode lorsqu'il le faut. D'ailleurs la révolution opérée par lui est en opposition si violente avec les traditions nationales vieilles de cinq ou six siècles qu'il est encore difficile d'en apprécier sainement les résultats.

Ceci dit, nous n'en sommes que plus à l'aise pour faire la critique de l'ouvrage de M. Tongas. Ce n'est certainement pas lui qui est « envoûté par les préjugés occidentaux » contre lesquels il s'insurge (p. 95). Il semble même avoir pris

pour argent comptant tout ce que ses amis, turcs ou autres, ont bien voulu lui dire des merveilles opérées par le nouveau régime. N'affirme-t-il pas sans sourciller que « le kamâlisme a accompli en dix ans le travail de dix siècles » (p. 29) ? Il prétend avoir constaté dans ses voyages à travers l'Asie Mineure que « dans toutes les villes, dans tous les villages on construit des écoles, des dispensaires, des établissements de toute sorte et de nouvelles habitations. Les routes s'allongent peu à peu dans le désert où la vie va renaître » (p. 33). Ce qu'il dit des établissements d'instruction et de bienfaisance est exact pour les villes, mais il en va différemment pour les villages. D'après les déclarations que l'ancien président du Conseil, M. Ismet Inönü, a faites au printemps de 1937, plus de 30.000 villages manquent encore d'écoles et les ressources financières ne permettront que peu à peu de leur en donner. Quant aux routes, cette partie du programme kamâliste commence à peine à se réaliser, parce qu'on a travaillé surtout à développer le réseau des chemins de fer. M. Tongas proteste que le régime kamâliste n'est pas une dictature (p. 42-43), qu'il « remet toutes les forces gouvernementales entre les mains du peuple » (p. 28), mais il reconnaît que « rien ne peut différer d'un instant la moindre réforme aussitôt qu'elle est jugée indispensable; l'ordre donné par Atatürk est immédiatement exécuté » (p. 49). Est-ce vraiment l'« image de la démocratie » (p. 44), ou bien faut-il donner une nouvelle définition de celle-ci ? Nous aurions, en dehors de ces éloges excessifs, à relever bien des inexactitudes de détail, dont certaines sont peut-être dues à des fautes typographiques. L'auteur admet sans hésitation que les Turcs sont les descendants des Hittites (p. 7, 9, 52), dont la civilisation avait pourtant disparu depuis plus de quinze siècles avant que les Turcs proprement dits ne vinssent de l'Asie Centrale en Anatolie. Sans doute, parmi les habitants actuels du pays il doit y en avoir qui descendent des Hittites, mais pourquoi ne pas se réclamer aussi des autres peuples anciens de la région : Cappadociens, Lycaoniens, Phrygiens, Bithyniens et même... Byzantins ? M. Antonescu n'était pas président du Conseil roumain en mai 1937 (p. 24); il était ministre des Affaires Etrangères. Les professeurs allemands de l'Université d'Istanbul (p. 54) sont presque tous des Juifs privés de leurs chaires en Allemagne par les mesures de M. Hitler et ils ne doivent pas lui faire beaucoup de réclame. La fabrique de papier se trouve à Ismidt et non à Izmir (p. 84, 86). On ne laisse pas les figues « se dessécher sur les branches » avant de les cueillir (p. 73). C'est en 1922 et non en 1921 (p. 23) que le mouvement kamâliste a triomphé des Grecs en Asie Mineure. L'auteur aurait bien dû insister sur le grand développement donné à l'instruction, développement facilité du reste par l'introduction de l'alphabet latin. C'est certainement une des réussites du régime kamâliste, bien qu'elle n'ait pas encore toute l'ampleur que veulent lui donner ses auteurs. En résumé, on fera bien de ne pas se fier à l'ouvrage de M. Tongas si l'on veut connaître le « vrai visage de la Turquie moderne ».

R. Janin.

Encyclopédie de l'Islam, livraison 55 (*Razi-Russik b. Talai*), 1936. Prix : 35 fr. Supplément, livraisons 3 et 4, pp. 129-224 avec 7 planches. Paris, Klincksieck, 1937. Prix : 40 et 48 fr.

Avec la livraison 55 se termine cette excellente publication commencée en 1913. Elle comprend quatre volumes d'environ 1.200 colonnes chacun. C'est dire la somme de renseignements que l'on y peut trouver. D'ailleurs, un supplément en cours de publication la complétera, en y ajoutant des articles nouveaux ou en apportant des corrections nécessaires à ceux qui ont déjà paru. Certains, en effet, ont quelque peu vieilli depuis leur publication et doivent être revus à la lumière des découvertes faites plus récemment.

La présente livraison renferme surtout des articles historiques et géographiques, comme *Resht*, par B. Nikitine; *Rhodes*, par Ettore Rossi; *Riha, Rovm Kala*, et *al-Rusafa*, par E. Honigmann; *Ronda*, par E. Lévi-Provençal; *Rosette*, par A. S. Atiya; *Rukmabad*, par H. Massé; *Rumeli* (Roumélie) et *Ruseuk*, par Franz Babinger, *Rus* (les Russes) et *Ruyan*, par V. *Minorsky;* d'autres, qui expliquent des termes de religion, de littérature ou d'administration particuliers aux musulmans, d'autres enfin qui étudient la vie et les œuvres d'auteurs arabes ou de personnages politiques. Chacun d'eux donne les lignes essentielles sans se perdre dans les détails, mais il indique en même temps la littérature du sujet, en sorte que ces articles sont des guides sûrs pour une étude plus fouillée à l'usage des lecteurs qui voudraient approfondir les diverses questions; pour les autres, ils sont des résumés sérieux auxquels on peut faire confiance.

L'*Encyclopédie de l'Islam* se continue et se complète par un supplément en cinq fascicules, où sont traités les sujets omis et où sont révisés les articles qui ne sont plus à jour. La troisième et la quatrième livraisons vont de *Kirab al-Djilwa à Sudan*. Nous ne pouvons naturellement parler que des articles principaux. Sous le mot *Kiyas* (7 col.), qui se traduit improprement par syllogisme, M. Tj. de Boer traite assez longuement de la logique chez les auteurs arabes. M. Fr. Taeschner a consacré 7 colonnes à la ville de Konya, ancienne capitale des Seldjoukides qui eut au moyen âge une importance assez considérable et dont l'influence s'est continuée par les derviches tourneurs dont elle était le centre jusqu'à leur suppression par le gouvernement d'Ankara en 1925. Le mot *Kubba* désigne un tombeau surmonté d'une coupole. Chaque pays a naturellement varié ce genre de construction. M. Ernest Diez en parle longuement (17 col.) et illustre son texte de 14 photographies qui représentent des kubbas d'Égypte, d'Irak, d'Iran, des Indes et de Turquie. Le même auteur étudie aussi le *Mukarnas* (2 col., 6 planches), motif décoratif de raccordement entre surfaces et volumes de l'architecture islamique et dont le nom arabe n'est que la déformation du mot grec κορωνίς (corniche). Sous le titre de *Mehkeme* (4 col.), M. Joseph Schacht traite de la justice en Égypte, ce qui n'avait pas été fait dans le corps même de l'encyclopédie. *Merw al-Shahidjan*, ainsi appelée pour la distinguer de Merw al-Rud, autre ville de la région, est la capitale de l'oasis de même nom dans la partie basse du fleuve Mughab, en Asie Centrale. Elle fut

de tout temps un centre de culture agricole important, comme aussi d'industrie de la soie. Elle changea d'aspect et même d'organisation sociale avec l'arrivée des Arabes (651). Ils l'embellirent de monuments qui furent détruits avec la ville elle-même par les Mongols (1221). Merw al-Shahidjan fut rebâtie un peu plus loin, au début du XVe siècle, mais elle ne reprit jamais son importance ancienne. Les Russes y firent des travaux considérables pour l'irrigation de la plaine. La ville appartient aujourd'hui au Turkmenistan, membre de l'U.R.S.S. M. A. Jakoubovsky a consacré 6 colonnes à cette ville intéressante. Le *Mzab* est une petite confédération de bourgades fortifiées dans le Sud algérien, construites aux XIe et XIIe siècles par des kharidjites, intransigeants sortis de l'orthodoxie islamique à cause de l'hostilité de leurs coreligionnaires. Ils forment un monde assez fermé et vivent pauvrement sur une terre ingrate. Toutefois les hommes se livrent volontiers au commerce dans le Tell. La population est de 40.000 âmes. M. Marcel Mercier leur a consacré 5 colonnes. Ninive, cité opulente de l'antiquité, n'est plus aujourd'hui, et depuis de longs siècles, qu'un amas imposant de ruines. M. M. Streck les décrit en 9 colonnes sous le mot *Ninawa*. M. Schaade en consacre 7 à un mètre arabe particulier nommé *Rabjaz*. La *Serbie* est l'objet d'une étude historique assez développée (18 col.) due à M. A. Hajek. Celui-ci ne s'occupe que de l'évolution au point de vue politique. Notons une inadvertance de sa part. Ce n'est pas entre les Comnènes et les Paléologues (col. 213), mais entre les Cantacuzènes et les Paléologues qu'eut lieu chez les Byzantins la guerre civile de quatorze ans au XIVe siècle. Par ce simple aperçu on peut se rendre compte de la variété des sujets traités dans le supplément de l'*Encyclopédie de l'Islam*. Quant à la valeur des articles, il suffit de rappeler qu'ils sont tous d'auteurs particulièrement qualifiés pour les écrire.

R. Janin.

Monumenta Asiae Minoris antiqua. Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Minor.

L'A.S.A.R.A.M. définit la publication monumentale qu'elle entreprend : « une œuvre de sauvetage ». Il ne s'agit de rien moins que de dresser des inventaires par districts, de toutes les pièces archéologiques au jour en Asie Mineure, en les équipant aussi parfaitement que possible des témoins photographiques, dessins, plans, etc., requis par la science moderne. La Société compte ainsi préparer l'inventaire compréhensif de l'avenir. En se limitant aux monuments de surface et en excluant les fouilles, elle se rend très raisonnablement à l'urgence et à la facilité relative de l'exécution. Il lui arrivera de republier des pièces connues, mais rarement sans le bénéfice d'une meilleure illustration ou d'une correction de lecture. Le plan est d'envergure et sa confiance éveillerait le scepticisme, n'étaient quatre volumes déjà parus pour nous rassurer sur les promesses et mériter qu'on lui souhaite un destin favorable.

CALDER (W. M.), *Monumenta Asiae Minoris antiqua*. Vol. I. Manchester University Press, 1928, in 4° de XXI-239 p. avec deux cartes et de nombreuses illustrations (clichés et estampages) dans le texte. 30 /.

Ce volume contient le butin de deux expéditions archéologiques menées par Calder, en 1925 et 1926, sur les frontières de Phrygie et de Lycaonie, avec l'appoint de morceaux relevés par Ramsay et Calder de 1908 à 1913. Cela fait, en comptant les n°s doubles, environ 500 inscriptions que l'auteur distribue en deux groupes : celui de la Phrygie Galatique, zone ethnique phrygienne dont il a esquissé, il y a quelques années, la géographie (cf. p. XII), à partager entre le territoire de Laodicée Κατακεκαυμένη (n°s 1-285) et l'Axylon nord et ouest (n°s 286-383), et celui de la portion montagneuse phrygienne entre les vallées du Sangarios et du Cayster : Polybotus, Metropolis, Orcistos, Appola (n°s 384-439). Mais ce dernier n'est qu'une « reconnaissance épigraphique » occasionnelle imposée à l'auteur « under stress of military necessity », lors de la rébellion kurde de 1925.

Les textes sont présentés en minuscules accentuées, précédés d'un lemme méticuleux et accompagnés d'un apparat explicatif et bibliographique très bref. Cette concision de principe était d'ailleurs une condition de viabilité et ce n'est pas à elle qu'on imputera l'oubli de telle référence : v. g. le n° 177 a paru ici même, en 1906 (t. 9, p. 26), avec une lecture incomplète et inexacte d'ailleurs, comme le prouve l'estampage de C. Notre revue donnait, en même temps, un autre fragment que l'explorateur de 1925 n'a pas rencontré. Quant à l'illustration, elle est au dessus de tout reproche.

La langue des pièces est presque toujours le grec, exceptionnellement le latin ou le phrygien. Ce sont, en grande majorité, des épitaphes mais, malgré leur formulaire souvent conventionnel, elles illustrent le mouvement d'expansion du christianisme et la condition sociale de ses membres, ce qui, mise à part l'épigraphie de la Rome souterraine, n'est guère possible qu'ici. De la pierre à ces conclusions, il y a du chemin, mais les critères alignés dans la préface montrent que l'essai n'est pas chimérique. Et Calder fonde précisément la disposition des inscriptions du recueil, concurremment avec l'ordre géographique, sur leur qualité païenne ou chrétienne. L'auteur, pour déceler celle-ci, accorde, entre autres, un certain crédit au libellé de la « devotio ». A raison. A ce propos, je m'étonnerais moins que lui de la présence sur une tombe chrétienne, de la « stock pagan devotio » : λίψῃ χήραν γυναῖκαν ἁλιτρεύουσαν κατὰ οἶκον (n° 235) qui me paraît inspirée du psaume CVIII, 14. En accueillant des formules de ce genre, ces phrygiens devaient naturellement penser à cette litanie de malédictions. On lui préfère quand même, évidemment, le : « ἔστω πρὸς τὴν Τριάδα » qui vient ici pour la première fois (n°s 160, 168). Peu de pièces byzantines notoires : signalons pourtant l'inscription commémorative d'une église élevée en souvenir de la mort violente de Bardas Phocas (n° 258) et deux textes d'inspiration liturgique (n° 397 et n° 428). Ce ne sont là, bien entendu, que quelques unes des

multiples contributions du recueil : on devrait encore relever telles précieuses indications touchant les formes du paganisme indigène phrygien, le cadastre des domaines impériaux, les motifs iconographiques, etc. Mais les quatre index sont là pour donner une vue synoptique complète des trésors de ce chantier épigraphique.

Herzfeld E. (Relevés et dessins) et Guyer S. (texte), *Monumenta Asiae Minoris antiqua*. Vol. II. *Meriamlik et Korykos. Zwei christliche Ruinenstätten des Rauhen Kilikien*. Manchester University Press, 1930, in-4° de XVIII-207 p., 207 illustrations. 40/.

Ce deuxième volume qui élargit un peu les limites du programme des *Monumenta* — puisqu'il concerne des fouilles — nous transporte de la Cilicie Trachée à Meriamlik, au sud et à Korykos, à l'est de Séleucie (une curieuse transposition d'images fait dire à G. : nord et ouest, p. IX). L'exploration de la région avoisinante a été réservée au troisième volume. Les fouilles de H. et G. remontent à 1907 ; bien qu'elles n'aient pas été exhaustives, elles précisent abondamment la carte archéologique des deux cités et permettent, d'ores et déjà, des conclusions fermes sur l'évolution de l'architecture dans cette région de passage entre l'Asie Mineure et la Syrie. D'où le prix de l'ouvrage. A Meriamlik, la fameuse grotte où la légende place les dernières années de sainte Thècle est le noyau d'un développement architectural très intéressant. Le souterrain transformé, comme on s'en doute, en lieu de culte, fut vite aménagé, peut-être dès la fin du IVe siècle, en petite basilique plus ou moins régulière à trois nefs et abside orientale. On la modifia ensuite, tout en continuant à l'orner, pour asseoir l'église supérieure réclamée par l'affluence des pèlerins. G. nous la décrit posée sur un large *temenos*, divisée en trois nefs par des colonnes, avec abside et pastophoria absidiolés la débordant latéralement, flanquée au sud d'un portique. Les débris d'éléments décoratifs : fragment de mosaïque géométrique de haute et de basse époque byzantine, chapiteaux corinthiens, chancel, sont fort rares. A cette église, datable avec vraisemblance de la fin du Ve siècle, en succéda une autre beaucoup plus réduite et sans intérêt. Plus au nord, s'élevait une église à coupole, accompagnée de deux avant-cours, d'une abside, de pastophoria. Si l'on devait voir là le *temenos* votif que Zénon fit élever à Mériamlik, ce serait un jalon important de la genèse de l'église à coupole d'identifié. Malheureusement et le type trop évolué de la technique (cf. de Jerphanion, *Orientalia Chr.* XXVIII, 241-2) et l'imprécision de la source littéraire retiendront plusieurs de se ranger à l'avis favorable de Guyer. On a là, en tout cas, un exemple de pénétration assez précoce de la formule byzantine dans cette contrée éloignée. Les autres ruines de Meriamlik : citernes, bains de haute période byzantine, ont évidemment moins d'intérêt et ne sont d'ailleurs que sommairement décrits.

Korykos, place et port connu de l'Antiquité, plus tard évêché, offre un champ plus étendu et plus varié encore. C'est à se demander quels pieux souvenirs ont

bien pu faire pousser toutes ces églises. G. en décrit surtout cinq et encore la dernière forme-t-elle plutôt un groupe de sanctuaires. A l'intérieur de la cité, une basilique (la cathédrale peut-être) à colonnes formant trois nefs, avec abside et pastophoria latéraux. Quelques fragments, comme une mosaïque à motif inspiré d'Isaïe, ch. XI, sont les seules traces de la décoration. Le monument est du V-VIe siècle. Les églises les plus intéressantes s'alignent hors les murs, le long d'une voie bordée de tombeaux : la première avec une sorte de transept, abside et pastophoria en saillie (fin du VIe s.), une autre, à peu près contemporaine, est constituée d'un carré central à trois absides formant un trèfle inscrit, par la suite, dans une grande église. Deux autres enfin sont de la période arménienne et trahissent la décadence. Deux ouvrages militaires achèvent la liste des antiquités de Korykos : le fort maritime, qui pourrait avoir appartenu au système défensif côtier de l'amiral byzantin Eustathios, et le for terrestre, tout à fait arménien. L'auteur conclut en analysant les influences concourant à constituer l'art cilicien : celle d'Antioche et de la Syrie qui prédomine, celle de Constantinople, notoire surtout dans l'église à coupole de Meriamlik et dans certains éléments décoratifs et enfin, un facteur indigène d'Asie Mineure intérieure. La présentation de l'ouvrage, luxueuse à souhait, est à la hauteur du contenu.

KEIL J. und WILHELM A., *Monumenta Asiae Minoris antiqua*. Vol. III. *Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien*. Mit Unterstützung der Kleinasiatischen Kommission der Wiener Akademie der Wissenschaften und des Osterreischischen Archäologische Institutes und mit Beiträgen von E. HERZFELD und R. HEBERDEY hrsg. Manchester University Press, 1931, in-4° de XIV-238 p. Nombreuses illustrations (relevés et copies épigraphiques) et 58 planches héliographiques hors texte (clichés et cartes). 40/.

Ici le cadre géographique du volume précédent s'élargit sensiblement. L'aire de l'exploration forme, en effet, grosso modo une section trapézoïdale dont la grande base court de Séleucie à Elaioussa Sebaste et la petite est constituée par les hauteurs de Euren-Keuï, et qui compte, outre les villes citées, des centres comme Diocésarée (Ouzounda Bourdji), Olba (Oura), Korasion (Tchok Euren), Korykos (Gorgos) etc. Elle a été étudiée, en 1891-92, par Wilhelm et Heberdey, en 1914 et 1925, par Keil et Wilhelm. Au bilan de leurs découvertes s'ajoutent, dans ce recueil, des apports de Herzfeld, de Guyer, etc. Collaboration multiple qui a permis un inventaire presque complet.

Celui-ci, outre de nombreuses pièces d'architecture antique, civile ou religieuse, relève plusieurs églises de l'ère byzantine, en accompagnant leur description de plans de surface (à cause de l'état avancé de destruction et de l'absence de fouilles). Nommons celles de Djambazli (2 : pp. 36-38), de Ouzounda Bourdji (2 : pp. 60-62), de Oura (p. 86), de Tapoureli (3 : pp. 95-6), de Korasion (2 : pp. 106-7), de Korykos (3 : pp. 119 et 216-9), enfin d'Elaioussa (p. 221). La forme basilicale domine avec trois nefs, narthex, abside et pastophoria accôtés à celle-ci. Des raisons d'utilité expliquent assez souvent les irrégularités de

plan. Deux édifices méritent, par leur état de conservation et certains traits, une mention spéciale : la grande église de Djambazli, intacte jusqu'à la naissance du toit, très imposante avec ses deux rangées d'arcades superposées isolant la nef centrale et un appareil rectangulaire qui rappelle, entre autres particularités, la technique syrienne et l'église Saint-Marie des grottes de Korykos, construite dans le même appareil à nef unique, pastophoria à coupoles et, de part et d'autre de la nef, en guise de fenêtres, une série continue d'arcades reposant sur de simples piliers. A Euren-Keuï, K et W. ont découvert un petit sanctuaire souterrain dont les parois revêtues de stuc portent des peintures, encore identifiables, du XIe siècle. La paroi supérieure présente une Ascension et celle du fond, une *déisis*, isolée par un trait coloré de cinq autres saints. Le personnage à gauche du Christ est donc, non Saint-Jean l'Évangéliste mais le Baptiste, comme on l'a noté avant nous en déchiffrant le monogramme du précurseur (cf. *Oriental. Christ.* XXVIII, 245), mais on peut ajouter que le ϙ est le seul témoin de l'autre épithète courante du Baptiste dans la liturgie et l'art oriental : [προ]ϙ[ήτην]. Ajoutons aussi que le monogramme avait sûrement un ϙ qui est tombé.

Quant à l'épigraphie, elle est représentée par plus de 800 n[os]. A côté de rares textes importants à raison de leur teneur même, comme l'édit impérial de Korykos déjà connu mais non encore daté et attribué (pp. 122 et suiv.), ce sont en général des pièces mineures, des épitaphes qui valent surtout par leur nombre. Ainsi les quelque 600 n[os] de Korykos permettent une reconstitution très approchante des éléments de sa population à l'époque chrétienne : nous savons qu'elle a sa communauté juive organisée avec prêtres et trésor sacré; nous connaissons les degrés de sa hiérarchie ecclésiastique, la multitude de ses ateliers et de ses boutiques (on ne relève pas moins de 150 noms de professions et deux de corps de métiers). Ajoutons qu'il ne manque pas de ces vocables dont la graphie insolite ou simplement l'inédit intéressent la philologie. A noter aussi sur une inscription d'Euren-Keuï, un Cosme, évêque au VIe siècle. Il pourrait s'agir du siège d'Olba. Six index systématiques et alphabétiques montreront amplement que ce ne sont là que quelques-uns des aspects utiles du livre.

Buckler W. H., Calder W. M., Guthrie W. R. C., *Monumenta Asiae Minoris antiqua*. Vol. IV. *Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia*, in-4° de XIX-144 p., 26 illustrations, 2 cartes, 71 planches. Manchester University Press. 40/.

Comme le premier volume dont il adopte les critères d'exposition et de division, celui-ci est presque uniquement un recueil épigraphique, dont les pièces proviennent du territoire de Dokimion, Prymnessos, Akroénos, Synnada, Lysias, Metropolis, Apollonia, Tymandos, Dionysopolis, Motella, Pepouza, Eumenia, Apamia, et ont fait, en 1929-30, l'objet de deux explorations. Il s'agit le plus souvent de textes profanes ou païens : inscriptions municipales honorifiques, milliaires, ex-votos, épitaphes, antérieurs à la fin du quatrième siècle. Les ins-

criptions chrétiennes ne forment qu'une petite proportion, sauf à Synnada et Pepouza. Ainsi les villes les mieux fournies, telles : Apollonia (90 n^os^ environ), Dionysopolis, Tymandos (chacune une quarantaine) n'en comptent que très peu, au surplus banales. Relevons néanmoins deux noms d'évêques qui complèteraient les listes, si l'on avait quelques certitudes sur leur siège : Auxanonte (épitaphe à Ishiklar, n° 35)et Michel, contemporain de Justinien (à Motella et Pepouza, n°s 312, 323). Un autre texte nous apprend qu'il existait un groupe juif à Synnada (n° 90). En revanche, les collections d'antiques s'enrichissent de deux reliques notables : un sarcophage de marbre de type « asiatique », remontant au second siècle, sculpté en haut relief sur ses quatres faces (n° 82 a, Synnada) et deux nouveaux fragments du *Monumentum Apolloniense* qui viennent s'ajouter aux cinq déjà connus (n° 143, Apollonia). Grâce à sa présentation typographique, à sa documentaion photographique, rejetée ici hors texte, à ses quatorze index, le volume est, comme les précédents, un instrument maniable et agréable autant que précieux. Souhaitons qu'il ne soit pas le dernier.

J. GOUILLARD.

SCHMIDT J., *Studien zur stilistik der Alttestamentlichen Spruchliteratur* (Altt. Abhandl. hrsg. von Schulz, XIII Bd. 1 heft). Münster, Aschendorf, 1936, in-8° de XII-76 p. 3,08 RM.

On a généralement abordé jusqu'à présent la littérature « proverbielle » de l'A. T. par le contenu. Or, le « machal » qui en est le type, offre matière à des recherches stylistiques pouvant achever de le constituer en genre littéraire proprement dit. C'est l'objet de la thèse de doctorat de Schmidt. Simple, à l'origine, sous sa forme populaire à transmission orale, le « machal » se différencie, par l'évolution littéraire en verset unique à plusieurs membres articulés et en versets multiples d'agencement intérieur varié, comme l'auteur le montre par de nombreux exemples. Sa contexture révèle un vocabulaire propre, des particularités morphologiques et syntaxiques, une « strophique » dans la poésie didactique, un jeu de figures et de motifs de style, bref, un ensemble de traits qui permettent de « parler d'un genre littéraire propre, le proverbe sapiential, à distinguer de la prose et de la poésie ». Ces traits reparaissent dans des pièces d'origine différente, v. g. dans les *Maximes d'Amenemope*, et sont relevés en appendice. Schmidt a surtout le mérite d'avoir groupé méthodiquement, en caractérisant leurs formes grammaticales et littéraires, les péricopes scripturaires se rattachant au « machal ». Des raisons pratiques expliquent sans doute la substitution dans la deuxième partie, de références numériques aux citations elles-mêmes, l'absence, aussi, de l'index biblique tout indiqué; d'autres raisons le feront regretter. Enfin l'auteur ignore un article du P. Lagrange qui lui eut fourni des nuances pour son chapitre préliminaire sur le mot de « machal » et son extension (cf. R. B., 1909, pp. 342 et suiv. : La parabole en dehors de l'évangile).

J. GOUILLARD.

Lichtigfeld A., *Twenty centuries of Jewish Thought*, London, E. O. Beck, 1938, in-16 de 168 p. Prix : 2/6 d.

« Anthologie de la pensée juive à travers les âges, contenant les expressions fondamentales de la conscience juive, sur une période de vingt siècles » (p. 7). Lichtigfeld cite la philosophie, l'exégèse, les diverses idéologies juives touchant les grands problèmes de la vie humaine : Dieu et le monde, la loi et les dix commandements, les principaux types de devoirs ou de droits moraux mis en relief dans la loi talmudique, le devoir de l'homme dans le monde, la philosophie du judaïsme, le judaïsme et la nouvelle Judée. On remarquera, à lire cet intéressant petit volume combien de multiples paliers comporte la pensée juive depuis l'orthodoxie jusqu'au judaïsme laïcisé, mais aussi, par contraste, la troublante unité qui les relie : le ressort messianique d'expressions fort diverses. Cas psychologique qui déroute beaucoup d'esprits. Pour nous, nous retiendrons surtout la grande contribution apportée à la civilisation par le judaïsme antique et sous la forme enrichie du christianisme, puisqu'il est des penseurs juifs pour ne pas désavouer cette dernière expression, pour nous la définitive.

J. Gouillard.

Heschel (Abraham), *Die Prophetie* (Académie des sciences de Pologne. Mémoires de la Commission Orientaliste n° 22). Krakow, Librairie de l'Académie, 1926, VI-194 p.

La psychologie du prophète est de nature à intéresser tant le métaphysicien et le psychologue que le théologien et l'exégète. Mais, comme le note Heschel, le théologien borne généralement son étude au contenu : il est objectiviste, tandis que le psychologue réduit le phénomène à une pure spontanéité : il est subjectiviste. Aussi reste-t-il une voie à une étude qui considère la conscience prophétique en activité, en l'acceptant au départ telle que les prophètes eux-mêmes nous la décrivent avec sa « structure synoptique » de réceptivité et de spontanéité. C'est la voie dans laquelle s'engage H. et qui ne laisse pas d'être séduisante. Il limite pourtant son investigation aux prophètes écrivains préexiliques : première déception, car une hypothèse de structure d'un phénomène d'ensemble doit choisir les bases les plus larges possibles : sinon elle sera suspecte.

L'ouvrage se divise en trois parties : la première, sans titre, plaide l'insuffisance des analogies empruntées à l'extase et à l'inspiration poétique pour rendre compte de l'expérience prophétique. Elle table sur une conception bien rigide de l'extase qui paraît le fait d'une science pressée et couvre mal la multiplicité complexe des états visés. Le contenu de l'extase et le degré de conscience de ses patients sont beaucoup plus variables. Ce serait au récit des prophètes de trancher, mais, à juger par la place qu'on lui donne ici, il n'a rien de décisif. La cause peut être juste, les preuves sont moins convaincantes. La deuxième

partie concerne l'expérience prophétique comme inspiration (contenu et réaction du prophète) et comme fait (essence et réaction). Le fond de l'inspiration, c'est le « pathos », le sentiment éveillé en Dieu par le comportement bon ou mauvais du peuple élu et qui varie d'un prophète à l'autre. Le prophète réagit par la « sympathie » au pathos divin. Quant au fait comme forme pure, il est « wendung » et « richtung » : actualisation, manifestation et direction et durée. Métaphysique qui n'est pas décantée de tout verbalisme. La dernière partie esquisse la théologie du prophète : théologie du « pathos » divin mutilée par les explications anthropomorphiques courantes, et sa religion, « sympathie » au pathos de Dieu : positions toutes deux fort discutables. Malgré d'incontestables qualités de réflexion indépendante et originale, qui lui attireront des lecteurs, le livre de Heschel est trop dogmatiste pour être traité en solution durable de la psychologie prophétique.

J. Gouillard.

Ladomersky N., *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*. Etude sur l'Exposé du russe J. Orfanitsky. Paris, Gabalda, 1937, in-8° de X-176 p.

En 1904, J. Orfanitsky faisait paraître à Moscou un Exposé historique du Sacrifice rédempteur de N. S. J.-C. (Istoritcheskoe izlogenie dogmata ob iskupitelnoj gertvie Gospoda Nachego Isusa Christa). C'est de cet ouvrage peu remarqué, à cause de la langue, sans doute, que Ladomersky fait « l'analyse et la discussion ». Il suit pas à pas l'exposé du théologien, qui décrit successivement les instruments de la symbolique russe, la doctrine des Pères anténicéens, celle des Pères de la période œcuménique, des théologiens de saint Anselme à nos jours. Orfanitsky marque un souci louable de puiser aux sources mêmes, tout en s'inspirant de l'histoire des dogmes allemande du XIXe siècle. L'information n'est cependant pas complète : ainsi il manque à déterminer toujours les thèmes, v. g. celui du rachat au démon, à estimer à leur valeur les latins. Il conteste en particulier l'originalité de saint Anselme et regrette son influence sur la théologie postérieure. C'est qu'un jugement de valeur sous-tend tout l'exposé d'Orfanitsky, à savoir que la sotériologie chrétienne trouve une formulation suffisante dans la Patristique. Arbitraire de principe qui n'est pas sans entacher la valeur de l'ouvrage. Ladomersky souligne au fur et à mesure les qualités et les défauts de l'œuvre : tâche relativement facile après les magistrales études de Rivière. A défaut d'une particulière originalité, son livre a le mérite de verser à la bibliographie, déjà copieuse, de l'histoire du dogme de la Rédemption, une nouvelle pièce peu accessible à laquelle sa date et son origine confèrent quelque valeur. En écrivant que Nicolas de Méthone « fut découvert au début du siècle dernier » (131), L. pense sans doute à une de ses œuvres : sinon l'expression serait erronée.

J. Gouillard.

Jugie M., AA., *De Processione Spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes*. Lateranum. Nova series A. II.nr 3-4. Roma, Fac. theol. pont. Ath. Seminarii romani, 1936. 1 vol. in-8° de XII-420 p. 40 lires.

Il est toujours possible, même en revenant sur les thèmes théologiques les plus usés de faire beaucoup mieux que des compilations, surtout quand ils trouvent pour les exploiter, un auteur qui réunit la pratique de l'enseignement dogmatique et celle de l'histoire des doctrines. Le P. Jugie en administre une excellente preuve dans le présent ouvrage. Il y définit d'abord l'objet de la foi à ce sujet et l'élaboration théologique à laquelle il a été soumis. A ce propos il marque judicieusement la relativité des systèmes, en s'inspirant des positions orientales. Le R. P. redistribue ensuite les autorités scripturaires traditionnellement invoquées : viennent en tête I Cor. II 12, Apoc. XXII 1, Jn. XX 22-23, puis d'autres textes généralement plus avantagés. Suit un long exposé de la littérature théologique anté- et post- nicéenne et des symboles. Outre la précision apportée à confronter les conceptions traditionnelles grecque et latine et à en montrer la valeur complémentaire, on notera ici ou là des aperçus nouveaux : une certaine préformation du dogme chez saint Irénée, deux textes de Léonce de Byzance inconnus de tous les précédents travaux et qui constituent un instrument parfait d'interprétation de la pensée grecque. La dernière partie du livre résume la controverse gréco-latine d'après les longs exposés de la *Theologia Orientalium*. Bref on a là un traité complet au courant des derniers travaux exégétiques ou historiques et trahissant souvent une profonde élaboration personnelle qui ne boude jamais une prudente indépendance. Il sera donc bienvenu des professeurs et élèves des universités et des maîtres des séminaires, auxquels son origine : un cours professé au Latran et à l'Institut de Lyon, le destine. On regrettera seulement qu'un « iniquum tempus » (Sanctions) porte la responsabilité de nombreuses coquilles et dépare un peu ce volume d'une belle présentation. Signalons, comme précisions intéressant la perfection de l'œuvre, quelques détails. L'auteur ne fait pas état à propos de Jn. XVI, 15 du livre de M. Golega (*Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau, 1930, cf. *E. O.* t. XXI, p. 473-5) qui a montré chez Nonnos l'exégèse « photienne », quatre siècles avant Photius. Le R. P. écrit p. 240, note 1, que la légende qui fait remonter à Damase l'insertion du Filioque dans le symbole doit peut-être être rattachée (forsitan) à la « fides Damasi » ou au synode romain de 382. Il n'est pas sans intérêt de noter à ce propos qu'Aristène à qui Simon de Constantinople prête le parrainage de cette légende (Allatius, *Hottingerus fraudis*... Romae, 1661. p. 503-4) s'exprime presque littéralement dans les termes de la « Confessio fidei ad Paulinum » dite aussi « tome de Damase » (Denz. n° 59). Indice, qui n'est d'ailleurs pas le seul, d'une dépendance avérée de la légende par rapport au « tome de Damase ». Enfin, à propos des autorités latines, citées par Calécas (p. 337) dans son *Adversus graecos* et dont l'auteur n'avait d'ailleurs pas à faire le tri, notons qu'entre autres, le texte attribué à

saint Hilaire avec une référence précise (P. G. CLII c. 112 B-C et CLIV c. 953 A-B) est, en réalité, le symbole de foi envoyé par Léon III aux moines du mont des Oliviers, confusion qui n'est pas propre à Calécas et qu'on retrouve dans Harménopoulos et ailleurs. Les autres citations de saint Hilaire, saint Jérôme, saint Léon et saint Augustin (*de fide catholica* = *speculum* apocryphe de saint Augustin cf. P. L. XL c. 967 sq.) ne sont pas plus authentiques mais la confusion est moins curieuse.

J. Gouillard.

Archivum fratrum praedicatorum, vol. VII. Romae, Istituto storico domenicano, 1937.

Dans le matériel, de choix et d'intérêt variés, de cette livraison, notons, entre autres articles, l'histoire, appuyée d'inédits, du « Procès d'Este », intenté par l'Inquisition contre Raynald et Opizo d'Este en 1320, à l'instigation de Jean XXII (Fr. Bock, pp. 41-111), une notice et publication par Dondaine d'un catalogue de la bibliothèque du couvent des dominicains de Dijon au XIVe s., de documents épistolaires inédits illustrant la vie du card. J. de Torquemada (Beltràn de Heredia, pp. 210-45), des études sur des historiographes dominicains : de la Haye, de Soets, Touron, par Denys (268-289), Guimarâes (290-304), Papillon (321-29).

J. Gouillard.

Kesters H., *Antisthène : De la Dialectique. Etude critique et exégétique sur le XXVIe discours de Thémistius.* (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie, 2e série, 31e fasc.). Louvain, Bibl. de l'Université, 1935, 1 vol. in-8° de 236 pages. 50 fr.

Le XXVIe discours de Thémistius est une œuvre antiplatonicienne à restituer à Antisthène, celle sans doute qui vient dans le catalogue de ses œuvres dressé par Diogène Laërce, sous le titre : περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός. En s'appropriant le texte pour des raisons d'analogie de sa situation personnelle avec celle de l'auteur vrai, il s'est contenté de le maquiller par quelques interpolations de noms propres, le rajeunissement de certaines formes du vocabulaire, l'application systématique du cursus à la prose du discours. Cette révision d'authenticité n'est pas le seul bénéfice de l'« étude critique et exégétique » de Kesters. Il s'y ajoute des lumières nouvelles sur l'inspiration et la succession de plusieurs œuvres de Platon en même temps que sur tout un mouvement d'idées au sein des disciples de Socrate. Antisthène s'en prend ici aux thèses du *Phèdre* et nous retrouverons dans la dernière partie du *Phèdre* (appendice ajouté après coup), dans *Clitophon*, dans les livres V-VII de la *République*, etc., une réplique platonicienne : le mouvement de la controverse dessine très bien la série de succession de ces œuvres. La cause plaidée par Antisthène — car c'est bien d'un procès qu'Antisthène a voulu donner l'illusion en construisant son dis-

cours selon les règles les plus rigoureuses de l'éloquence judiciaire — porte sur le conformisme socratique. Platon défend la dialectique philosophique à base de critères métaphysiques fermes. Antisthène, son socratisme personnel, sa rhétorique philosophique qui habille le sensualisme pragmatiste ionien d'une rhétorique apprise chez les sophistes. Polémique qui, en dépit de son caractère académique, éclaire singulièrement l'histoire des idées socratiques. Kesters qui, après quelques études fragmentaires préparatoires, nous donne cette thèse si intéressante, ne s'arrêtera pas en si bonne voie. Et souhaitons qu'après avoir fourni les études de détail qu'il promet encore, il présente un jour un Antisthène complet et bien situé dans son époque. En attendant, il nous montre une fois de plus qu'on n'a jamais fini d'apprendre à lire Platon.

J. Gouillard.

Holzhey K., *Jahve der Gott Israels. Sein Kampf gegen die fremden Götter von Mose bis Christus.* (Altt. Abh. hrsg. von Schulz, XII bd., 4 heft). Münster-i-W., Aschendorff, 1936, in-8° de XII-183 p. 6,90 RM.

Le titre annonce une unité que le livre dément dans sa majeure partie. Celui ci, en effet, est « un court aperçu sur les régions, les races et les cultures religieuses avec lesquelles le peuple d'Israël est entré en contact, durant les 1.400 ans qui séparent Moïse du Christ ». Il est sûr que, du point de vue de l'histoire religieuse, comme le note l'auteur, ce contact s'est traduit par une longue lutte entre le Dieu d'Israël et les divinités des peuples étrangers, mais cette constance n'opère pas l'unité des éléments si divers du livre. L'auteur donne successivement une vue d'ensemble sur la constitution géologique de la Palestine et ses civilisations préhistoriques, les races de l'intérieur ou les voisines avant Abraham et de celui ci à Moïse lors de l'occupation de Canaan. Il montre ensuite, par les données de l'Écriture, la lutte contre Baal et les hauts lieux, finit par des considérations sur la religion jahviste et le monde grec. En somme, l'ouvrage est très fragmentaire et ne représente pas, au surplus, un apport nouveau. Ce n'est pas d'ailleurs que les éléments, qui forment plutôt un dossier de fiches, ne puissent, complétés et fondus, intégrer une œuvre d'ensemble mais, tels qu'ils sont, ils ne répondent pas au titre.

J. Gouillard.

Stier F., *Gott und sein Engel im altem Testament.* (Altt. Abh. hrsg. von Schulz, XII bd., 2 heft). Münster-i-W., Aschendorff, 1934, in-8° de XVI-158 p. 7,70 RM.

Laissant de côté les méthodes a priori qui déterminaient les principales opinions reçues, l'auteur essaie d'une nouvelle méthode. Il faut, d'après lui, partir d'une étude comparée des formes stylistiques des messages dans les livres saints et dans les autres littératures orientales et l'on s'apercevra qu'il n'est pas question d'une identité quelconque de Dieu et de l'ange mais de l'emploi d'un libellé stéréotypé court ou long. L'auteur, il est vrai, peine davantage

pour rendre compte des passages où il ne s'agit plus simplement de message, mais d'apparitions et de leurs effets. En tout cas, la voie indiquée pour aborder la première catégorie de textes est à retenir et, sauf quelques mises au point, constitue une acquisition intéressante. Stier poursuit en montrant que, si toute une classe de péricopes se rapporte vraisemblablement à un ange dit « l'ange de l'Exode », on aurait tort de parler à propos de n'importe quel passage de la Bible, de *l'*ange de Jahve; il faut dire : *un* ange, déterminé ou non. Le reste du livre est consacré à l'étude historique comparée de la conception du « Malak Jahve » qui joue un si grand rôle au début de l'histoire du peuple hébreu. Par plus d'un trait, il rappelle le « vizir céleste » commun aux représentations religieuses orientales. On le retrouve dans le « quasi filius hominis » de Daniel, être purement céleste. Cette conception serait le développement d'un germe authentiquement israélite. Comme le montre Stier, l'angélologie tient une place fort restreinte dans la littérature canonique parce que limitée par une conception monothéiste très rigoureuse. On conçoit qu'une étude aussi étendue que celle-ci ne soit pas de tous points parfaite. Elle a pour elle, en tout cas, une documentation et une méthode de qualité.

J. GOUILLARD.

Mélanges Franz Cumont (Annuaire de l'Institut d'histoire et de philologie orientales et slaves, t. IV, 1936). Bruxelles, Secrétariat de l'Institut, 1936. Deux vol. in-8° de XXXVI-1048 pages, 15 planches. Prix : 300 francs.

Ces mélanges offerts à M. F. Cumont, à la veille de son jubilé d'or scientifique en 1936, rassemblent les hommages de cinquante sept collaborateurs. La matière n'est pas moins variée que l'œuvre elle-même du grand savant belge, comme on en peut juger en se référant à la copieuse bibliographie de ses écrits, établie en tête du livre.

L'histoire des religions est naturellement avantagée et, sauf quelques études comparées de méthodes et de phénomènes généraux (W. Koppers : *Le principe historique et la science comparée des religions*, 765-84; J. Murphy : *The development of the individuality in the ancient civilizations*, 867-83; M. P. Nilsson, *Reflexe von dem Durchbruch des Individualismus in der griechischen Religion um die Wende des V. und IV. Jahrhunderts*, 365-72; R. Pettazzoni : *La confession des péchés dans l'histoire générale des religions*, 893-901), compte surtout des aperçus plus spéciaux intéressant les cultes et les mythologies du monde grec et latin : ainsi, entre autres, A. Aymard : *Le rôle politique du sanctuaire fédéral achaïen*, 1-26; J. Bayet, *Présages figuratifs déterminants dans l'Antiquité gréco-latine*, 27-51; J. Gagé, *Le Templum Urbis et les origines de l'idée de « Renovatio »*, 151-87; W. Gundel : *Religionsgeschichtliche Lesefrüchte aus lateinischen Astrologenhandschriften*, 225-52; H. Jeanmaire : *Le règne de la femme et le rajeunissement du monde : quelques remarques sur le texte d'Oracula sybillina*, VIII, 190-212, 297-394; St. Srebrny, *Kult des thrakischen Götin Kotyto in Korinth und in Sizilien*, 423-47; J. Toutain : *L'évolution de la con-*

ception des Erinyes dans le mythe d'Oreste, d'Eschyle à Euripide, 449-53; O. Weinrich, *Catull's Attisgedichte,* 463-500. Quelques articles regardent l'Assyrie, la Chaldée, la Perse, l'Egypte et portent les noms de Dhorme, O. Forrer, E. Herzfeld, R. Goossens, I. Lévy, J. Pirenne. L'histoire biblique et la civilisation juive obtiennent pareillement quelques études de Causse : *L'humanisme juif et le conflit du judaïsme et de l'hellénisme,* 525-37; M. Goguel : *La conception jérusalémite de l'Église et les phénomènes de pneumatisme,* 209-223; de A. Lods : *Les fouilles d'Aï et l'époque de l'entrée des Israélites en Palestine,,* 847-57, etc.

En ce qui concerne la philologie grecque, il faut féliciter P. Chantraine, de donner, à propos de l'homérique Μερόπων Ἀνθρώπων, un modèle d'exégèse concrète des expressions de ce genre, fondée sur leur historique en même temps que sur l'ensemble de faits linguistiques et sociologiques les caractérisant (p. 121-8).

Un certain nombre de contributions offrant plus d'affinités avec les préoccupations de cette revue appellent une recension circonstanciée.

La récente publication par Istrin et Vaillant du texte vieux-russe de la *Prise de Jérusalem* de Josèphe, avec une traduction française, donne occasion à deux articles de V. Ussani et Bickermann. Ils abandonnent résolument l'un et l'autre l'opinion de S. Reinach qui y reconnaissait une rédaction araméenne primitive de l'historien juif : le texte russe n'offre rien de proprement nouveau par rapport aux données des écrits de l'antiquité chrétienne. V. Ussani (*I miei Studi su Fl. Giuseppe e alcune osservationi su Gesù nel Giuseppe Slavo,* 445-62) montre en particulier comment le texte d'Hégésippe (dont il est l'éditeur dans le C. S. E. L.) a exercé une influence sur la formation du texte vieux-russe, à l'époque des croisades. Bickermann, de son côté, s'efforce de poser quelques jalons de la tradition manuscrite de cette version, aspect malheureusement négligé par Istrin. On distingue assez aisément deux familles. Tous les manuscrits de la première dérivent d'un même prototype et la seconde n'est représentée que par un témoin. Mais il est très difficile de préciser la ligne de leur dépendance par rapport aux deux familles de manuscrits grecs qui nous ont transmis la Vulgate de Josèphe. L'auteur tient en tout cas que l'archétype du russe est aussi celui de cette Vulgate. Quant aux passages touchant le christianisme, peut-être sont-ils imputables au recenseur byzantin, peut-être au traducteur russe, à moins que ce ne soit à tous les deux.

L'histoire de l'ancienne littérature chrétienne retiendra de ces mélanges trois pièces importantes. D'abord, une *homélie de Méliton de Sardes sur la Passion* dont Campbell Bonner entreprend la publication et fournit ici, en primeur, l'introduction. Ce morceau précieux de la littérature d'édification, peu représentée au second siècle, appartient au papyrus grec Beatty XII du IVe siècle. Il est complet, exception faite de la péroraison. L'inscription Μελείτων et des citations du même texte sous la même référence par Anastase d'Antioche appuyent suffisamment l'attribution à Méliton. L'homélie est intéresante par le contexte liturgique de lectures bibliques où elle s'insère, par ses expres-

sions d'inspiration liturgique (notons, en particulier, l'auteur ne le signalant pas, l'affinité de telle péricope avec les impropères du Vendredi-saint), par ses aperçus sur le péché originel et la rédemption, par l'état très primitif du vocabulaire théologique trinitaire, etc... Elle pose, au surplus, plusieurs problèmes de dépendance littéraire de fragments syriaques attribués à Méliton et d'un sermon d'Alexandre d'Alexandrie de teneur fort semblable.

Ch. Martin a examiné de près *Les fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué à saint Hippolyte de Rome* (*Crypt. B a LV*). Ce sermon a été publié parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome. Mais il s'en faut que le texte critique en soit établi. Le savant auteur y contribue en situant la place de ces fragments dans l'énorme homiliaire double de Grottaferrata, maintenant dispersé en plusieurs codices et très appauvri, en proposant de lui reconnaître une origine italo-grecque au IXe siècle, en imaginant, par un chassé-croisé d'influences, l'insertion de cette pièce occidentale dans un recueil oriental, enfin en les publiant en capitales et selon la présentation même du manuscrit.

H. C. Puech, à son tour, propose avec beaucoup de vraisemblance, d'identifier des passages de l'*Apocalypse des Etrangers*, recueillis dans le *Livre des scholies* de Th. Bar Chonai, avec un ouvrage gnostique homonyme, réfuté par Plotin. Ces citations très probablement authentiques « forment le noyau le plus solide de la tradition orientale sur l'Audianisme » (935-62).

Adontz décèle dans les prémices hagiographiques de la littérature arménienne *Les vestiges d'un ancien culte en Arménie* (501-16) : celui de la Grande Déesse et de son parèdre.

L'histoire de l'Antiquité chrétienne s'adjuge « *La lettre de Claude aux Alexandrins et le Christianisme* » (273-95) de Janne visant à prouver que c'est une effervescence due à une rapide diffusion chrétienne qui est incriminée; *La politique antijuive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche* de M. Simon (403-421) et une étude originale de M. Sesto sur *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien* (373-95). L'auteur se refuse à faire de la vision du point Milvius un doublet de la vision païenne de 310. Il veut montrer que le chrisme constantinien n'est en réalité, que l'emblème apollinien dont Constantin avait fait le signe de sa fortune, retouché dans un sens chrétien, et qui devait fournir à Lactance les éléments de construction de la vision chrétienne. L'hypothèse, moins obvie que celle de Grégoire, est peut-être plus vraisemblable à ce titre même.

Le byzantinisme n'est pas tout à fait étranger non plus à ce recueil. M. Grégoire, le brillant géographe de la « patrie de l'épopée byzantine » nous fait part de sa découverte, sur une inscription originaire de Sébastopolis, de *L'Amazone Marimô* (723-730), prêtresse du deuxième siècle. Nouvelle illustration d'un donné littéraire assez fréquent : que les noms jouent leur rôle, et pas le moindre, dans la formation des héros des légendes épiques.

M. Bidez et MM. A. et L. Delatte nous font constater deux traits de la vogue chronique dans les milieux byzantins de la théurgie néoplatonicienne et de la

magie orientale. Le premier relève dans Psellos des fragments nouveaux du contexte du Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης de Proclus (qui n'est, sans doute, qu'un centon d'extraits, tirés par Psellos d'une œuvre de Proclus) et en souligne l'insertion dans le mouvement général de l'ensemble (85-97). MM. Delatte éditent, en l'accompagnant d'une introduction, *un traité byzantin de Géomancie* (*codex Paris. 2419*) détaillant avec un luxe de précisions la signification mystérieuse des figures formées par les granules variés employés à cet effet (575-658).

E. Honigmann décrit *un itinéraire arabe à travers le Pont* (IXe-Xe siècles), 261-271, presque ignoré de la géographie historique de l'Asie Mineure. La route remonte de Martyropolis vers le nord et s'achemine par là vers Constantinople. Il s'en faut que toutes les stations en soient identifiées et les distances entre les étapes paraissent assez fantaisistes. Notons la mention des domaines des Maleïnoi avec un hospice pour recevoir les voyageurs venant de l'Arménie et du Pont. C'est le quatrième que l'on connaisse, avec ceux de Σάγγαρον, Ἡύλαι, Nicomédie.

Bref, on trouve en ces deux volumes des pièces choisies d'histoire des religions, de mythologie et de folklore, d'histoire des institutions et de philologie, etc... : la réunion des noms et des sujets les mieux qualifiés pour célébrer l'œuvre et le crédit universel de M. Franz Cumont.

J. Gouillard.

Caspar (Erich), *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe Weltherrschaft. Erster Band : Römische Kirche und Imperium Romanum.* **Tübingen, J. C. B. Mor, 1930. In-8° de XV-633 pp.**

Ce volume a paru en 1930. Mais, n'étant pas du grand nombre de ceux auxquels il suffit de moins de temps pour commencer à dater, il n'est nullement trop tard pour en parler.

Dans les monographies de papes, la papauté n'apparaît qu'à l'état fragmentaire; dans les Histoires générales de l'Eglise aussi, en même temps que sa présence semble diffuse et dispersée. Caspar la prend par un autre biais. Elle est, comme il le note dans sa préface, une institution de type unique que sa seule durée et, à plus forte raison, son mode de recrutement, son ressort spirituel, etc., distinguent radicalement de toute forme et de tout cas de succession dynastique. Elle est, avant tout, une idée : *ist die Idee der Primäre in der Geschichte des Papsttums* (VII). Les individus-papes ont conscience de n'en être que les porteurs, *träger;* aussi la carence, pour un grand nombre d'entre eux, d'éléments biographiques n'affecte pas, en fait, l'exposé de son histoire. « La dignité papale elle-même, à mesure que celui qui la porte se rapproche davantage de l'idéal, fond l'individualité, la croissance et le devenir humains dans la plus haute unité de la représentation impersonnelle d'une éternelle et immuable idée de l'institution divine de la papauté » (423, à propos de saint Léon). L'incorporation de cette idée dans l'institution-Papauté s'est opérée dans le temps et partant, est objet d'histoire, tout particulièrement d'histoire « génétique ». Voilà

précisément, sous ce dernier aspect, assurément le plus humain et le plus réaliste de la méthode historique, la physionomie du présent ouvrage.

Il abstrait de toute position théologique, intentionnellement tout au moins, et il n'y aura donc pas à entamer, sur ce terrain, une critique d'un travail qui veut rester strictement historique : il faut demeurer dans le cercle où l'auteur nous place. Le théologien sera tenté sans doute d'exercer un œil averti sur certaines directions et l'historien sur certains plans de clivage de la méthode : il restera pour l'un et l'autre que la réalisation est imposante.

On le devine à la lecture du sous-titre, ce tome nous conduit jusqu'à saint Léon. Il n'est aucunement question, au départ, de la venue de saint Pierre à Rome (encore que l'auteur y voie la position la plus vraisemblable) : et il s'en justifie en constatant que la personnalité de saint Pierre, et encore, une personnalité « mythique » plus qu'historique, n'exerce sur la doctrine du primat d'action, vraiment repérable dans les sources, qu'à partir du milieu du troisième siècle. Il se borne sur les débuts de la communauté romaine (cela valait mieux, car ses dépendances de l'exégèse protestante libérale commandent déjà plus que de raison ses idées sur l'âge de Mathieu, XVI, 18, les auteurs de l'évangélisation romaine, les contrastes des ecclésiologies pétrinienne et paulinienne, l'évolution de l'épiscopat romain vers la forme monarchique, etc.). Ne relevons qu'un point de détail, pour ne point entrer dans de stériles discussions. Page 3, Caspar estime que, si la *Ia Clementis,* transmise en quatre langues, très souvent associée, dans la tradition manuscrite, aux codices du N. T., ayant joui, même, d'un crédit comparable à celui des Ecritures néo-testamentaires, n'a pas été introduite au canon, ce ne peut être que par un caprice du hasard, « Willkür des Zufalls ». C'est peu que le hasard contre une telle convergence de circonstances favorables et la première hypothèse de l'ordre historique serait bien plutôt de penser à l'acte d'une autorité. Ce début du livre est suivi d'excellentes pages sur l'évolution du sens des listes épiscopales romaines qui font vite oublier le contestable des premières.

Dans la première période, Rome jouit d'une « préséance de fait » qui apparaît tant dans l'attitude des autres Eglises à son égard que dans sa conduite envers elles. La liste épiscopale du siège, à l'origine simple garant de la continuité de la tradition apostolique, prend assez vite une portée ecclésiologique. Avec saint Victor, on assiste à la première grande action d'un pape : sa retraite, après les discussions sur la date de Pâque, n'est nullement pour Caspar la « première défaite de Rome » : « il y a essentiellement là une telle revendication de compétence et d'autorité que ce n'est pas la retraite momentanée, mais le développement ultérieur qui décide sur son compte » (21). Ces mêmes exigences reparaissent au cours des trois premiers siècles dans les relations de Rome avec les Eglises, celles d'Alexandrie et d'Afrique plus particulièrement. C'est précisément en Afrique que se développe, grâce surtout à saint Cyprien, la théologie du primat qu'Etienne Ier utilise avec tant de bonheur, en lui conférant sa signification romaine. C'est, en fait, toute l'histoire de l'Eglise antique qui remplit ces deux premiers chapitres.

Caspar note avec complaisance les traits qui resteront caractéristiques des méthodes romaines à travers les siècles et se trahissent déjà si fermement, cette mentalité qui fait préférer à des esprits aigus et spéculatifs, comme Hippolyte ou Novatien, des hommes plus souples et plus au fait des contingences, même avec moins d'envergure, comme Calliste et Corneille. Aussi rien d'étonnant pour Caspar qu'un « Aussenseiter », comme Zosime, ait échoué dans la suite. Autre trait aussi, pour lui, que le pragmatisme de Rome dans les controverses au sujet du baptême des hérétiques, de l'Arianisme et du Nestorianisme. Il y a évidemment là une tendance à trop prouver : Rome n'a jamais minimisé à ce point la doctrine considérée pour elle-même; cette réserve faite, il existe une manière romaine que l'historien a raison de noter.

Quant à la situation générale de l'organisation chrétienne, il la résume ainsi : « Le libre échange des réunions synodales entre elles, l'action effective, sinon encore juridique au sens civil, des jugements synodaux en matière de foi et de discipline ecclésiastique sur les hérétiques et les schismatiques, finalement, le rôle dominant de l'évêque de Rome dans la collaboration spontanée d'un mécanisme synodal s'étendant sur toute la chrétienté : telles avaient été les acquisitions constitutionnelles de l'Eglise au cours du troisième siècle » (136).

La politique constantinienne entraîne une première crise dans cette organisation et dans la croissance de Rome. L'empereur s'arroge le premier rôle. Miltiade et Silvestre se contentent de sauver prudemment les exigences de leur dignité. La légende de saint Silvestre va s'efforcer, par un interprétation idéale des événements, de compenser le retard subi dans la réalité. « Le synode sera dans le cours du quatrième siècle le terrain sur lequel vont se mesurer les puissances de l'Etat et de l'Eglise et le rôle que l'Eglise romaine y joue est le contenu majeur de cette période de l'histoire des papes » (136).

Jules Ier s'efforce avant tout de conjurer le schisme. Les canons III, IV, V de Sardique demeurent, de leur côté, lettre morte, mais il reste que celui-ci a essayé de résoudre par décision synodale le problème posé par le procès d'Athanase et le rôle qui y était échu à l'évêque de Rome; les canons de Sardique ont entrepris, pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise,, de fixer en loi cette place (de l'évêque romain dans l'Eglise universelle) » (158-9). Rome va dorénavant bâtir sur une autre base qui lui sera propre. Après les « reniements » de Libère qui portent essentiellement sur une question de personne, de l'avis de Caspar, voici venir la théorie des grands papes : Damase, Innocent Ier et saint Léon qui, en un peu plus de cinquante ans, conduisent la papauté au sommet de sa domination.

Damase, alors même qu'il paraît, dans ses relations avec Gratien, s'orienter vers le système de l'Eglise d'Etat, de la *Reichskirche,* en vigueur en Orient ne fait en réalité de l'Etat qu'un auxiliaire et un tremplin, sans rien sacrifier de son programme romain. Après lui, Sirice ouvre la tradition des Décrétales, amorcée déjà par son prédécesseur. A Milan, Ambroise, par son attitude en face de l'autorité impériale, représente un facteur important dans l'histoire de l'autonomie papale.

Innocent Ier propage l'idée papale par ses Décrétales où se cristallisent les formules par lesquelles Rome exprimera désormais ses titres. Par le grand style qu'il apporte à mener les affaires, il prépare aussi saint Léon comme un avant-mont le dernier sommet et comme un Pépin a rendu possible un Charlemagne, pour employer les termes de Caspar. Il fait penser, comme celui-ci le remarque encore, aux futurs grands jours d'Innocent III. Zosime, au contraire, accumule les imprudences dans ses rapports avec la Gaule et avec l'Eglise d'Afrique où la théologie du primat n'est pas tout à fait coextensive à celle de Rome. En fait, l'Eglise africaine va bientôt s'effondrer et le dernier obstacle possible à l'affirmation du siège romain, en Occident, va disparaître.

Le triomphe de la papauté à Ephèse, où elle occupe une place à laquelle le dernier concile (de Constantinople) n'a même pas pensé, est sagement utilisé par Rome pour faire valoir ses droits. Notons que le chapitre X consacré à ce sujet est, avouons-le, un peu noir. Il n'est pas question d'exclure tous calculs humains : la parenté de saint Cyrille et les antécédents du siège d'Alexandrie permettent d'y penser. Mais une méthode qui dose parfois si rigoureusement les vraisemblables trouverait à s'employer ici aussi.

Enfin Léon Ier clôt cette période de croissance qui va s'achever dans le cadre de la ruine de l'Empire d'Occident. Il est le « *markstein* », tandis que Grégoire le Grand sera le « *wegweiser* » de l'âge nouveau. En Occident, il est le « lieutenant du Christ » incontesté. L'Etat même défère à ses ordres. En Orient, il est le symbole de l'orthodoxie et, dans cet Orient dont saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont exprimé, à l'occasion, la rancœur contre Rome, il fait acclamer celle-ci. Sa fermeté à écarter cette reprise qu'est le XXVIIIe canon s'accompagne d'un doigté qui sauve jusqu'au bout le prestige de son autorité. Le premier âge de l'Eglise ne pouvait mieux finir.

Toute histoire est discutable à quelque degré. Et surtout celle qui suppose une théologie plus ou moins consciente et requiert ou du moins n'évite pas une idéologie et une construction déterminées. La présente n'y échappe pas, comme le suggèrent quelques-unes de nos remarques ou citations. Mais il serait injuste de juger là-dessus une œuvre d'une information et d'une méthode aussi solides qui rend, avec autant de vigueur, le mouvement de différenciation (homogène, ajouterons-nous) de la prééminence papale. L'intérêt accordé par l'auteur au phénomène catholique l'honore. Cette « genèse » même de la papauté vue par un savant du dehors suscitera chez plus d'un lecteur une réflexion philosophique. S'il faut à un organisme vivant en formation une « idée directrice », combien plus à cette progression séculaire, sans reculs ni repentirs, d'une institution spirituelle si humainement dépourvue. Ce prolongement de l'histoire s'achève naturellement dans Mathieu, XVI, 18.

Notons encore que l'ouvrage sollicite d'un bout à l'autre l'intérêt par sa présentation aérée et vivante.

Bref, le théologien et l'historien de l'Eglise compteront désormais cet ouvrage parmi les plus indispensables à leur discipline, ceux qui représentent un état

de la science. On doit en dire, en rigueur de termes, ce qu'un emploi inconsidéré rend malheureusement banal : que vraiment il nous manquait.

J. Gouillard.

Opitz, H.-G., *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius*. Berlin und Leipzig, W. de Gruyter, 1935, in-8° de X-216 pages (« Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann).

Le conservatisme dogmatique des Byzantins, poussant à l'extrême le culte de la tradition, eut le bon effet de diffuser les œuvres des Pères en en multipliant les copies. Mais il s'en est fallu que ces nombreux témoins se soient reproduits de siècle en siècle avec une paisible uniformité; aux infinis accidents de la transmission manuscrite se sont ajoutées d'autres causes qui, variant de la pieuse fraude littéraire aux interpolations ou remaniements sacrilèges, modifièrent parfois sensiblement l'aspect et la portée de certains textes. En outre, les nécessités d'une certaine politique ou les prétentions d'ardentes polémiques ont créé des recueils et des anthologies pour servir, non les règles de la critique littéraire, mais les intérêts tumultuaires de la controverse. Ces compilations très diverses suivant les époques, et les questions débattues groupèrent à la longue des ensembles de toute qualité et de toute provenance. L'histoire de ces collections, de leur tendance, de leur formation et de leur transmission importe autant au traitement des textes que la recherche et le dénombrement des témoins conservés.

M. Opitz s'est donné la tâche d'en faire une abondante preuve dans la présente enquête sur les monuments les plus divers où est conservée l'œuvre littéraire de saint Athanase. Deux parties seulement, de proportions inégales, composent son mémoire qui, dans un premier chapitre (pp. 9-96), étudie les manuscrits recensés et dans un second à double section tente de regrouper ces nombreuses copies (pp. 97-139) et d'esquisser l'histoire de leurs collections (pp. 144-209).

Aucun des 88 manuscrits retrouvés n'est antérieur au XVIe siècle; d'autre part, il n'a été tenu aucun compte des plus récents, postérieurs au XVIe. Au cours de ce demi millénaire, si l'on excepte plusieurs recueils particuliers, se sont constitués cinq groupes principaux dont l'auteur rapproche les témoins sans les caractériser autrement que par une description plus ou moins détaillée suivant le cas et la preuve généralement sommaire de leur filiation. Aussi bien l'étude comparative n'acquiert tout son sens qu'à l'occasion de chaque texte pris séparément. Encore fallait-il qu'au préalable on en eût fait le dénombrement exact. Sur cette base, en effet, l'examen de la tradition manuscrite est plus solidement fondé. Celui-ci porte non sur la totalité des écrits recensés mais, pour une raison d'opportune concision, sur un choix de traités les plus représentatifs : le *De synodis et de decretis Nicaenis*, l'*Apologia secunda*, l'*Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*, l'*Epistula encyclica*, l'*Epistula ad Adelphium*, enfin l'*Oratio IV contra Arianos*.

Il ressort de ces préliminaires que les ouvrages d'Athanase furent de bonne heure répartis en deux collections de caractère nettement tranché, donnant l'une des écrits théologiques (Λόγοι) et l'autre les opuscules dits historiques (Ἀπολογίαι). Les Apologies constituent un Corpus qui se présente sous une forme unique, tandis que la tradition des « Discours », plus tourmentée, admet, à côté de petits ensembles secondaires, une double compilation d'arrangement très divers. Tous les écrits d'Athanase prennent rang dans l'une ou l'autre de ces deux séries, aucun n'ayant été transmis isolément. Mais à quoi rattacher la composition des deux grands recueils ? Serait-ce souci de bibliothécaires, caprice de philologues, ou besoin des querelles théologiques ? Le diagnostic est, en l'absence de toute donnée historique, d'une expression délicate et ne ressort en définitive que d'un rapprochement d'hypothèses d'ailleurs fortement plausibles. L'auteur en convient loyalement et de telle manière qu'on le sent préoccupé non point de construire à tout prix un système cohérent mais bien de saisir la réalité dans toute son ondoyante complexité.

Pour ce qui concerne les écrits historiques, il est à observer que le recueil s'en est rencontré à Constantinople simultanément en plusieurs exemplaires. Ce qui nous en est parvenu permet même de nous faire une idée exacte de leur contenu et de l'ordre de leurs matières. Ses principaux témoins actuels sont en première ligne la collection signée RS, soit les *codd. parisin.* 474 (R) et *coislin.* 45 (S) où l'on retrouve une grosse compilation déjà formée au Xe siècle. Ce recueil, auquel s'apparente le prototype du Scorial. ω III 15, circulait parallèlement à un second représenté par quatre manuscrits (BKPO) déjà dès le VIII-IXe siècle à Byzance même. A noter que les textes de ce dernier groupe, d'une encre plus récente, sont néanmoins de qualité meilleure que ceux du premier. Les opuscules dogmatiques qui forment la première partie du recueil précité (RS) apparaissent groupés depuis une égale antiquité et remonteraient de ce fait aussi aux VIII--IXe s. Cette conclusion, basée sur un rigoureux enchaînement de la tradition manuscrite, se laisse dépasser par une série d'introductions qui placent, non sans vraisemblance, la formation même de tout le dossier RS entre 600 et 750. Bien plus, une de ces parties, à teneur historique, aurait été constituée dans la première moitié du IVe siècle.

Il est toutefois une autre collection, sans retouches ni interpolations hérétiques, qui paraît à la fois plus ancienne et plus officielle que la précédente. Elle compte vingt huit titres et se présente comme un instrument forgé par la Grande Eglise pour la défense de l'orthodoxie. Le meilleur manuscrit conservé ne remonte pas plus haut que l'an 1051-52, mais ses parties, distribuées en petits recueils, se rencontrent isolément vers l'an 500. Voire, l'examen des citations athanasiennes chez Théodoret et Socrate porte à croire que ces amorces de recueils étaient constituées dès le IVe siècle.

Ces deux collections maîtresses sont issues de préoccupations orthodoxes. Le parti adverse, comme bien on pense, eut aussi les siennes. L'auteur en signale un exemplaire dans un manuscrit de fraîche date (l'*ambrosian.* 235 du XVIe s.)

dont le prototype, lui encore, serait des VIIIe-IXe siècles. Celui-ci connut deux états, l'un original, de provenance et d'inspiration nestoriennes, l'autre, élaboré à la fin du Ve siècle, de couleur et de contenu monophysites.

De ces trois grandes collections d'autres sont issues, petites ou moyennes, dont le nombre et la variété témoignent de l'influence exercée par le docteur alexandrin sur la pensée théologique des byzantins en matière trinitaire. Le Bas Moyen âge a beaucoup lu et cité Athanase; il l'a même intelligemment édité comme le prouvent le recueil de Nicolas Doxapatrès et les larges extraits d'Euthyme Zigabène auxquels M. Opitz consacre (28 suiv., 208 suiv. et 102) un triple exposé dont les byzantinistes lui seront gré. Mais le jeu des citations partielles est infiniment plus varié que son ouvrage ne le laisserait croire, à ce point que leur inventaire chez de nombreux auteurs ou dans les actes les plus divers apprendront vraisemblablement du neuf au chercheur patient qui voudra refaire après M. Opitz l'histoire des collections.

A ce résumé succinct d'un livre qui ne saurait l'être, je crois devoir ajouter quelques observations et critiques de détail.

En premier lieu, l'enquête de M. Opitz, aussi large qu'en soient les bases, peut-elle être dite définitive ? En une matière où l'hypothèse joue un rôle presque essentiel, le moindre témoin en effet doit être interrogé. Or si les manuscrits groupant en plus ou moins grand nombre les ouvrages de l'alexandrin sont presque tous recensés et classés, il est une catégorie entière, qui semble avoir été indûment négligée, je veux parler des codices ne comprenant qu'un seul traité d'Athanase. Leur connaissance est indispensable à l'éditeur et l'historien du texte athanasien ne saurait s'en désintéresser; l'un et l'autre se doivent de définir exactement leurs rapports avec les recueils dont ils émanent, si tant est, comme le veut l'auteur, qu'aucun n'ait été transmis séparément. D'autre part, il m'a paru que la preuve de certaines dépendances ou n'est pas faite ou n'est que très insuffisamment esquissée. Il ne pouvait évidemment pas être question en chaque cas de procéder à une démonstration en règle; le caractère de l'entreprise n'en postulait pas moins un minimum de preuves dont l'absence est souvent regrettable, quoique explicable par le fait que le matériel à classer ne s'est pas toujours trouvé à sa portée. Enfin j'ai peine à croire que les bibliothèques de Halki et celles des Météores dont le nom ne paraît pas en cet ouvrage ne conserve aucun recueil ou aucun traité athanasien. Et le Sinaï qui n'y figure que pour un copie tardive (XVIe s.) ! Même constatation pour Jérusalem. Le lecteur a facilement l'impression que le dossier n'est pas clos. En sorte que, sans vouloir en rien diminuer la valeur d'une édition basée sur cette magistrale enquête, je croirai difficilement que ce sera là le monument définitif auquel pouvaient prétendre de si gros efforts.

Quelques critiques de détails, dont l'une ou l'autre intéresse la provenance de certains manuscrits. P. 18, le manuscrit 7 de Batopédi doit se dater non de 1052-53 mais bien de 1051-52. — P. 28, 29. Je doute, pour ma part, que le codex balois A III 4 ait été copié sur un prototype athonite de la Grande Laure;

voire le nom de Doxapatrès qui, un siècle plus tôt, vivait à Byzance permet de croire avec une plus grande certitude que le couvent mentionné par la table est, non Saint-Athanase de l'Athos, mais Saint-Athanase de la capitale même, différent de la maison homonyme que fonda plus tard le patriarche Athanase 1er. — P. 37. Il peut difficilement être question de Jean VI Cantacuzène que rien ni personne n'a surnommé Kalojean; entre les diverses hypothèses formulées par N. Bées (cf. Byzantinische-neugriechische Jahrbücher, III, 1922, 387, 388) commentant ce colophon, l'identification avec Jean Paléologue (1390-1402) me semble la plus probable, toutes conditions remplies. On peut en second lieu songer à Jean-Joasaph, le roi moine des Météores (Bées, loc. cit., 388); beaucoup plus difficilement au rival de Jean V. Il n'est donc pas bien sûr que le manuscrit en question provienne de Byzance. — P. 54, le colophon ne me paraît pas si inintelligible qu'on le dit. Des trois bouts de légendes on a d'abord eu tort de souder le deuxième au troisième, car le désaccord (τοῦτο — τὴν ἐτίμησεν) est par trop flagrant, alors que le début du premier texte justifie l'emploi du féminin dans le dernier fragment; si l'on tient compte en outre d'une faute de lecture certaine (ὥσπ(ερ) pour (πόλεως) et d'une ellipse probable (κτημ[ατ]ίτης), on obtient le texte suivant, cohérent quoique d'une orthographe douteuse : Ἡ βίβλος αὕτη τῆς μονῆς τῆς Κυρίζου· ὥσπ(ερ) κτηματίτης, ὅταν ἐπάρθη ἡ πόλις, μοναχὸς ἀπὸ τὴν Ἁγίαν Σοφίαν τὴν ἐτίμησεν δίχου τῶν ἐξόδων. — P. 84. L'auteur eût gagné à consulter l'article consacré par le P. Vailhé dans *The catholic Encyclopedia*, III 216, au siège épiscopal de Cambysopolis; notons seulement que Georges de Chypre 825 et Parthey, *Hierocles* p. 84 n. 825 ne constituent qu'un même texte en deux éditions différentes; en revanche, le nom simple ou composé, revient en d'autres Notitiae. — P. 61. La bibliographie concernant le monastère d'Aétius-Pétra eut pu être largement rafraîchie; en outre, l'auteur semble à tort croire que le colophon, composé de trois dodécasyllabes, est assez rare alors qu'il traîne un peu partout. — P. 92. Le vaticanus gr. 402 non seulement appartint au patriarche Macaire, mais fut écrit par lui (καὶ γράμματα αὐτοῦ) selon toute vraisemblance après 1376.

Ces menues remarques (1) n'enlèvent rien à la valeur essentielle de cette monographie qui dénote plus qu'un labeur patient, une acuité d'esprit et une souplesse de méthode que la critique est heureux de rencontrer en un genre où elles sont rarement de mise.

V. Laurent.

(1) A relever aussi d'inoffensives, mais parfois plaisantes vétilles : p. 20 f. 154a, τοὺ ; p. 26 n. 20, πάρθενον ; p. 33 n. 30, ἐπισκοπον ; p. 35, f. 337b, κατὰ Εὐσεβίῳ καὶ Θεογνίου ; p. 47 n. 32, Θμούεως ; p. 50 n. 19, τρίαδος ; p. 58, Saint Germain des Près (plusieurs fois) ; p. 94 f. 114r, ἐναγῆ ; p. 93 4, πάπα ; p. 97 13, Guistinianihandschrift ; p. 95, Siropulos ; p. 152 n. 1, Labbé.

THÉRY G., O. P., *Études Dionysiennes*. I. *Hilduin, traducteur de Denys* (collection des *Études de philosophie médiévale*). Paris, Vrin, 1932. In-8° de IV-183 p. Prix : 30 fr. II. *Hildnin, traducteur de Denys. Édition de sa traduction* (même collection). Paris, Vrin, 1937. In-8° de 496 pages. Prix : 60 fr.

Les écrits du pseudo-Denys ont exercé sur la pensée médiévale une influence extraordinaire dont l'histoire attendait encore un auteur. Ces deux volumes du P. Théry prouvent à suffisance qu'elle l'a heureusement trouvé.

Le savant dominicain remonte à la première manifestation de l'influence dionysienne en Occident : le don des fameux écrits à Louis le Pieux par Michel le Bègue, en 827, à l'occasion d'une ambassade byzantine à Paris. L'objet du premier tome est d'établir par quel truchement le texte grec a été rendu accessible à ces milieux latins du monde carolingien, c'est-à-dire, quelle en fut la première version. L'auteur élucide parfaitement cette question qu'on n'avait guère encore étudiée pour elle-même et aligne les résultats suivants : Hilduin est bien le premier traducteur du *Corpus Dionysiacum* et son travail se place entre 828 et 835. Celui-ci nous est parvenu et doit être cherché dans les manuscrits 903 de Bruxelles, 15.645 de Paris, 27 de Boulogne-sur-Mer. Hilduin et Scot Erigène qui devait donner un peu plus tard une autre traduction ont, l'un et l'autre, pris pour base de leur version le *codex* 437 actuel de la bibliothèque nationale de Paris.

Quant au mécanisme de la traduction lui-même, il doit avoir comporté trois collaborateurs : un lecteur, un traducteur à l'oreille et un copiste. L'existence des deux premiers est postulé par de nombreuses fautes dues à l'homophonie et qu'un traducteur-lecteur n'eut pas commises, même en lui prêtant une imagination du type auditif. Le P. Théry recourt à un scribe pour expliquer les nombreux doublets de correction que présente le texte latin et qu'un traducteur-copiste n'eut pas manqué de corriger. C'est très plausible mais certains termes jumeaux signalés, ceux réunis par une conjonction, par exemple, pourraient bien être intentionnels : destinés à mieux rendre un mot complexe ou signifiant simplement une perplexité du traducteur (enarrare ac superexcellere v. g.). Pour l'ensemble, le point de vue de l'auteur est vraisemblable, mais, pesé au trébuchet, il pourrait bien se réduire à n'être qu'une vraisemblance. Enfin, comme l'ajoute le Père, Hilduin a été utilisé par plusieurs de ses contemporains, comme Hincmar de Reims, et par Scot Erigène dont la traduction allait bientôt supplanter la sienne.

Faut-il souligner que cet ouvrage ménage jusqu'au bout au lecteur l'impression de rencontrer du nouveau et celle d'assister à quelques leçons de la plus avertie et de la moins rebutante des critiques textuelles.

Le tome II nous offre le texte d'Hilduin établi sur les manuscrits cités plus haut. L'apparat est double : celui du texte latin et un second comparant entre elles et avec leur base grecque les versions d'Hilduin et de Scot. Un tiers du volume est occupé par des tables qui permettent une vue synoptique du matériel

mis en œuvre et de son intérêt. Un premier groupe est consacré au texte du *Paris. gr. 437* dont il signale les variantes et les omissions par rapport à la Vulgate de Migne, ainsi que les particularités : corrections et confusions entre onciales. Une deuxième série rassemble les éléments qui fondent l'admission d'une « traduction directe » à Saint-Denys : lectures fausses, erreurs d'audition (on pourrait peut-être y ajouter κελευμένην lu : κεκλημένην), omissions d'Hilduin et répétitions. Un dernier groupe enfin est une esquisse d'un lexique comparé de la terminologie d'Hilduin et de Scot.

Nul ne niera l'intérêt multiple d'une œuvre de ce genre. L'historien de la théologie — suivi de loin par le théologien — y constatera à l'occasion que l'autorité de Denys dont les scolastiques se réclament avec tant de confiance n'est parfois que l'autorité d'une traduction infidèle. Il assistera aussi aux efforts déployés pour constituer, à l'occasion de cette version, une terminologie théologique dont plus d'un élément restera acquis à la théologie. Le philologue enfin trouvera le type d'une « méthode pour l'étude des traductions gréco-latines au moyen-âge ».

Voilà de quoi nous faire désirer le troisième volume qui doit clore le cycle d'Hilduin et l'époque carolingienne : il traitera des Légendes latines de Denys qui doivent tant, comme on sait, au « *Post beatam ac salutiferam* » d'Hilduin.

J. Gouillard.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, publié sous la direction de M. Viller, S. J., assisté de F. Cavallera et J. de Guibert, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule VI : *Bibliothèques* (suite) — *Byzance* (renvoyé à *Église grecque*), Fascicule VII : *Cabasilas-Cassien* (à achever). G. Beauchesne, Paris, 1937.

Quelques titres, relevés çà et là dans le répertoire varié de ces deux dernières livraisons suffiront à en caractériser le haut intérêt, compte tenu, au surplus, de la valeur des collaborateurs et de leur méthode.

La section respectivement consacrée aux *Camaldules* (VII, 50-60) par le P. Robert, O. S. B. C. et aux *Carmes*, non réformés et réformés (*ibid.*, 156-171 et 171-209) par Titus Brandsma, O. C. et Gabriel de sainte M.-Madeleine, O. C. D., fournit d'intéressants types collectifs de spiritualité. Les types individuels sont représentés, entre autres, par *Louis de Blois* (VI, 1730-38, de Puniet), *saint Bonaventure* (*ibid.*, 1768-1856, Longpré pour les œuvres authentiques et Fischer pour les apocryphes), *Bossuet* (*ibid.*, 1874-83, Dudon), sainte *Brigitte* de Suède (*ibid.*, 1943-1958, Vernet), *Calvin* (VII, 23-50, Dedieu). Le P. de Guibert apporte, d'autre part, une notice équilibrée et équitable sur *H. Brémond* (VI, 1928-38). Le P. Salaville a fort bien rempli la place accordée à Nicolas *Cabasilas* (VII, 1-9); puisse-t-il enfin inspirer une étude historico-spirituelle des influences qui se croisent dans le *De Vita in Christo*. Peut-être un nom comme celui de Calliste, l'auteur d'une centurie hésychaste dont le P. Ammann vient de donner

une traduction allemande (*Die Gotteschau im palamitischen Hesychasmus.*, Würzburg, 1938), n'eût-il pas été déplacé, puisque les nécessités du genre encyclopédique réclament la mention de beaucoup de comparses.

Parmi les témoins historiques de la pensée spirituelle et parmi ses facteurs, les *Bibliothèques* (V, 1589-1600-VI, 1601-1606) et les *Biographies spirituelles* (VI, 1624-1719) jouent un grand rôle bien souligné, pour les premières, par un spécialiste, le P. de Ghellinck; pour les secondes, par Bardy, Hausherr, Pourrat, Viller et Daeschler. Ceux-ci se sont réparti le travail le travail par époques ou milieux : Antiquité, Période byzantine, Moyen-Age et Temps modernes. Le P. Hausherr a eu la judicieuse idée d'insister sur les diverses conceptions de la sainteté, telles que les reflètent les récits hagiographiques orientaux, ce qui est bien plus représentatif qu'une sèche énumération et plus appropriée à l'objet du Dictionnaire.

Dans le domaine de l'ascético-mystique proprement dite, on notera des monographies sur les *Bienfaits de Dieu* (VI, 1608-1618, Debongnie), la *Blessure d'amour* (*ibid.*, 1724-1729, Cabassut), *Bonté* (*ibid.*, 1860-68, Noble). Pierret et Flicoteaux décrivent la portée spirituelle du temps de *Carême* (VII, 130-52), presque uniquement avec le secours des sources latines. L'exégèse, enfin, est représentée par *Cantique des Cantiques* (VII, 86-109) de Ruffenach, Cavallera, Cabassut et Olphe-Galliard. Un article *Canonisation* de Hertling mérite aussi une mention (VII, 77-85).

L'ensemble fait, en résumé, l'impression d'une information solide et bien ordonnée, heureusement servie par la typographie avenante et irréprochable qui fait partie des traditions de G. Beauchesne.

J. Gouillard.

Poulet (Dom Charles). *Histoire du christianisme*, t. III. *Temps modernes*, fascicules XV, XVI et XVII, in-4°, p. 113-528, Paris, Beauchesne, 1937. **Prix du fascicule : 25 francs.**

Nous sommes quelque peu en retard pour parler de ces trois fascicules de l'*Histoire du christianisme* parus en 1937. Ils retracent cependant l'histoire de l'Église pendant une période singulièrement mouvementée. Il s'agit en effet d'une partie du XIVe siècle, du XVe et de la première moitié du XVIe. Non seulement les infidèles menacent de plus en plus la chrétienté du côté de l'est, mais celle-ci porte en elle-même des germes de dissolution. A l'école des légistes, les princes traitent l'Église avec une liberté toujours plus grande et cherchent à l'asservir à leurs desseins; certains esprits dont l'influence est énorme dans leurs pays tendent à s'affranchir de la doctrine révélée ou l'interprètent à leur façon; le clergé, à commencer par la cour pontificale, et les ordres religieux sont plus ou moins tombés dans le relâchement; partout on sent vaguement que s'élaborent des temps nouveaux. Les peuples semblent avoir perdu la foi et l'enthousiasme religieux des XIIe et XIIIe siècles et suivent davantage les conseils de la raison humaine. Cependant la réaction catholique se fait sentir

dans tous les domaines, parfois avec une vigueur quelque peu excessive, comme en Espagne à propos des marranos et des moriscos; la spiritualité fleurit avec Raymond Lulle, les mystiques anglais et rhénans, Ruysbroec l'Admirable, Pierre d'Ailly, Gerson, etc. Le retour des Papes à Rome coïncide avec la Renaissance, ce mouvement qui fut à la fois si salutaire pour la formation des esprits par le retour aux études classiques et si funeste aux idées et aux mœurs par les emprunts faits à l'antiquité païenne. Aussi ne faut-il pas s'étonner des rapides progrès que font le luthéranisme en Allemagne, le calvinisme en France et en Suisse. C'est une époque, surtout le XVIe siècle, de fermentation des esprits comme on a rarement connue l'histoire. Contre tant d'ennemis conjurés à sa perte l'Église du Christ lutte cependant avec plus ou moins de succès et l'on peut considérer comme un miracle de la Providence qu'elle n'ait pas succombé complètement à tant d'assauts conjugués.

Le fascicule XV s'occupe des faits qui se sont passés au XVe siècle : il raconte la crise gallicane qui valut à l'Église la Pragmatique Sanction de Bourges, puis il passe à la lutte contre les infidèles, surtout les Turcs qui finissent par prendre Constantinople et dont les succès sont un danger perpétuel non seulement pour l'Europe centrale, mais pour toute la chrétienté; il retrace le tableau de la vie religieuse avec ses excès (flagellants, sorcellerie, etc.) et ses réformes, comme aussi les hérétiques (John Wycliff, Jean Hus, etc.); enfin il termine par l'exposé des doctrines avec Jean Duns Scot, Occam, etc. et la renaissance platonicienne. Le fascicule XVI étudie d'abord la pensée religieuse aux XIVe et XVe siècles, puis il décrit les débuts de la Renaissance et commence l'exposé du luthéranisme qui se continue dans le fascicule XVII; celui-ci se termine sur les origines de la Réforme en France.

Comme on le voit par ce rapide aperçu, Dom Poulet et ses collaborateurs ont eu à traiter des sujets particulièrement délicats. Aussi ne peut-on que les louer de la sérénité et de l'objectivité avec lesquelles ils les ont exposés. S'ils n'avaient pas à masquer les fautes et les défaillances parfois lamentables chez de nombreux membres du clergé tant séculier que régulier, par contre ils pouvaient, sans injustice, pousser quelque peu au noir le portrait des ennemis de l'Église, en particulier des nombreux hérétiques qui ont déchiré l'Église aux XVe et XVIe siècles. Les raisons ne leur manquaient pas de le faire et il leur était facile de trouver de solides arguments dans les actes comme dans les écrits de ces pseudo-réformateurs. Avec raison cependant ils ont préféré étudier chaque cas en particulier, en tenant compte du tempérament et de l'éducation de ces personnages, comme aussi du cadre dans lequel ils ont vécu. C'est certes la meilleure façon d'y voir clair et de garder la mesure qui convient à un véritable historien. Aussi bien les lecteurs qui voudront approfondir telle ou telle question n'auront qu'à se reporter aux courtes mais excellentes bibliographies qui terminent chaque chapitre et où sont indiqués les ouvrages les plus sérieux et les plus récents qui en traitent. Cette bibliographie dispense naturellement des multiples notes justificatives où se complaisent certains auteurs mais dans lesquelles le lecteur

risque parfois de se perdre. Un récit alerte, qui présente les faits avec vérité, n'a pas besoin, pour le grand public, de cet appareil scientifique que réclament avec raison les gens du métier quand on écrit pour eux.

R. Janin.

Pamietnik V-ej Pinskiej konferencji kaplanskiej w sprawie unji koscielnej (5, 6 i 7 wrzesnia 1935). Pink, Drukarnia diecezjalna. In-8°, 115 pages.

On trouvera dans ce volume, avec le compte-rendu des diverses manifestations religieuses et autres, le texte des conférences du Ve Congrès de Pinsk pour l'union des Églises (septembre 1935), avec les discussions qui suivirent chacune d'elles. En voici les thèmes : R. P. Urban, S. J., rédacteur de la revue Oriens (Varsovie) : Le Problème et le caractère de la polémique avec les orthodoxes; R. P. Niemancewicz, S. J., professeur au séminaire pontifical de Dubno : Le clergé du rite latin et le travail pour l'union; R. P. Cyrille, capucin, professeur au grand séminaire de Pinsk : Les ordres religieux d'Occident et le travail pour l'union; R. P. M. Nicebaj, de Lublin : La croyance des orthodoxes à la purification de l'âme après la mort; R. P. Leo Hlynka, professeur à l'Académie gréco-catholique à Lwow : L'unité de l'Église catholique et la diversité des rites; M. l'abbé Ignace Swirski, professeur à l'Université de Vilno : Les opinions des théologiens russes concernant la vie ascétique.

Ces conférences, faites par des théologiens avertis, que de tels problèmes sollicitent et préoccupent, ne manqueront pas d'intérêt et d'utilité pour le public de langue polonaise auquel elles s'adressent.

V. G.

Coman (Ioan), *Geniul sfântului Grigorie din Nazianz (Institutul român de byzantinologie*, n° 3. Bucarest, 1938. In-8° de 62 p. Résumé en français. Prix : 35 lei.

Id., *Sf. Grigorie de Nazianz despre imperàtul Iulian. Incercare asupra discursurilor IV si V* (même série, n° 5). Vol. I. In-8° de 164 p. Prix : 120 lei.

Id., *Cauzele generale ale politicii anticrestine a impàratului Iulian dupa marturii patristice* (même série, n° 6). In-8° de 41 p. Prix : 30 lei.

Id., *Tristetea poeziei lirice a sf. Grigorie de Nazianz* (même série, n° 7). In-8° de 41 p. Prix 30 lei. Les trois volumes, Bucarest, 1938.

Une histoire des idées, en Orient, au quatrième siècle de l'ère chrétienne, ne laisserait pas d'être séduisante : on y assisterait à l'assimilation par le christianisme de l'apport vraiment humain de l'antiquité païenne. On trouverait en Grégoire de Nazianze, le plus grec des Pères, et en Julien l'Apostat, le protagoniste d'un retour au paganisme, deux des signes les plus évocateurs de ce siècle de transition. Aussi rien d'étonnant que Mr. Coman leur ait consacré quatre de ses dernières études (1).

(1) La continuité de l'hellénisme au « byzantinisme » dont l'auteur fait profession dans la préface de la première brochure fait inconsciemment écho à l'art. de S. Sala-

La première, une conférence revue et augmentée pour l'impression, nous fait assister à l'éclosion du *génie de saint Grégoire* dans un milieu où se coudoient hellénisme et christianisme, à sa maturité qui nous offre un authentique homme d'Église, un théologien original et sûr, un missionnaire de la nouvelle civilisation chrétienne, enfin, aux mouvements intimes si caractéristiques de son âme devant la nature et l'ensemble des êtres. Relevons seulement, à propos des premières années de notre héros, que, contrairement à l'affirmation de l'auteur, Grégoire est né d'un père déjà converti depuis plusieurs années.

Une deuxième brochure illustre, par un choix de textes judicieusement agencés, la *tristesse* qui pénètre partout le lyrisme du théologien poète. Ils nous montrent au vif cette émotivité sans contrôle faisant son aliment de tout : des désagréments occasionnels de la vie : l'évêché de Sasimes, la perfidie de Maxime le cynique, etc., de la considération philosophico-théologique du monde, de l'homme, du mal, voire d'une expérience profonde de dégoût total. Ils confirment, au demeurant, que cette sincérité de Grégoire est à l'origine de son seul vrai titre poétique.

Les deux « *Discours de flétrissure* » contre Julien l'Apostat trahissent une exaspération aiguë de cette même sensibilité. Au point que les historiens boudent généralement un témoin aussi passionné dont le geste paraît, au surplus, d'autant moins élégant qu'il est plus assuré de l'impunité. On félicitera pourtant M. Coman d'avoir pris l'initiative de l'interroger, comme cela se doit dans une histoire qui n'a guère compté que des partisans, et d'avoir souligné les apports nouveaux ou les compléments de documentation qui sont les siens (tout en opérant le décantage nécessaire). Le présent volume montre la vie et l'œuvre de Julien réfractées par Grégoire, en attendant qu'un second vienne dégager des deux diatribes la physionomie du conflit spirituel et moral engagé entre le christianisme et le paganisme. Il est précédé d'une longue introduction générale sur les aspects politiques, sociaux et intellectuels du IVe siècle comme théâtre de cette lutte ainsi que sur le rôle qu'y jouèrent les Pères. Il serait mesquin, à ce propos, de chicaner l'auteur sur le terme irremplaçable d'« édit » de Milan ou même sur l'inscription d'une croix et d'un monogramme chrétiens sur le labarum après la bataille du Pont Milvius, d'autant que, sur ce dernier point, l'accord n'est pas encore bien réalisé. Quant aux « millions de martyrs », ils ne sont, sans doute, dans la pensée de M. Coman, qu'une figure de style. Le corps de l'ouvrage nous place devant la double éducation : païenne et chrétienne et la personnalité de Julien telles que les deux *Discours* la présentent. Et de même pour sa méthode de travail, sa persécution des chrétiens, ses efforts de restauration du paganisme, son administration, sa guerre contre les Perses. Certes, la façon constante du saint de traiter au repoussoir les vices vrais ou

---

ville : *De l'Hellénisme au byzantinisme, Échos d'Orient*, XXX, 1931, 28-64. Cet article se « recoupe » d'ailleurs aussi avec d'autres points de vue des quatre présentes études.

présumés de son personnage, d'élire de préférence les versions les plus accablantes, de charger l'Apostat de toutes les calamités, etc., est agaçante. Mais, grâce à sa documentation de bon aloi et à l'usage qu'il en fait, l'auteur parvient, en dosant, à nous fournir un portrait composite de Julien qui ne trahit probablement pas trop l'original. L'excellente bibliographie de la fin confirme l'impression de travail sérieux.

Le n° 6 de la série élargit le champ d'investigation du volume précédent en demandant à la littérature patristique et ecclésiastique du temps son avis sur les causes générales de la persécution antichrétienne de Julien. On peut les réduire à deux : l'une, de l'ordre de la psychologie personnelle, une éducation bâtarde dont l'élément chrétien eut à pâtir; l'autre, de l'ordre de la raison d'État : le paganisme seul peut sauver l'existence de l'État. Ajoutez-y une perversion du caractère renforçant ces facteurs. Quoi qu'il en soit, en fait, de la réalité, il semble bien que tout le vice fut dans l'éducation et que cela ne va pas sans la responsabilité du Constance presque édifiant de Grégoire.

La plume alerte de Coman, sa tendance à vibrer à l'unisson du personnage préféré, l'aisance de l'exposition donnent à ces essais l'agrément d'aimables conférences : aussi n'est-ce point prophétie que de lui promettre de nombreux lecteurs.

J. Gouillard.

Golubovich (P. Girolamo), O. F. M., *Il sancto Cenacolo, sua autenticità e sue divine prerogative*, in-8°, XVI-156 pages, Florence, Barbèra, 1938. Prix : 12 lires.

Depuis une quarantaine d'années, les Lieux-Saints ont fait l'objet de discussions passionnées qui ne semblent pas vouloir finir de sitôt, si l'on en juge par la querelle qui a repris récemment au sujet du Cénacle. Sans doute il était bon de dégager les certitudes au milieu des déformations qu'une tradition populaire avait introduites dans le souvenir des sanctuaires témoins des faits évangéliques, mais de là à nier l'authenticité de tous ou à peu près, il y a une juste mesure à garder. Seule, l'étude attentive des documents permet de le faire.

A la fin du siècle dernier, le regretté P. Lagrange contestait la valeur de la tradition primitive au sujet du Cénacle, (*Revue Biblique*, 1899, pp. 589-600). Pour lui, elle ne remontait pas au-delà de la première moitié du V° siècle. Aux arguments du savant exégète, le P. M. Abel a joint les siens dans l'ouvrage composé en collaboration avec le P. H. Vincent (*Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire.* T. II, *Jérusalem nouvelle*, p. 441-453). En 1923, le professeur H. Goussen publia un second texte du canonarion géorgien du VIII° siècle, meilleur que celui que le P. G. Kekelidze avait donné en 1912. Lui aussi ramenait à une date relativement tardive la tradition concernant le Cénacle. Enfin, tout récemment, le lazariste G. Perella, qu'un séjour de quelques mois à Jérusalem semble avoir insuffisamment préparé à traiter de questions

aussi délicates, publia un gros volume sur les Lieux-Saints et leur valeur historique (1936). Il y faisait bon marché des traditions avec une désinvolture que d'excellents critiques ont sévèrement relevée. Evidemment il s'attaque lui aussi au Cénacle.

C'est pour venger la tradition des attaques lancées contre elle et pour rappeler aux chrétiens les souvenirs précieux du Cénacle que le R. P. G. Golubovich, dont les savantes publications sur la Palestine et sur l'Orient franciscain ne sont plus à louer, a pris la plume à la prière de la « Pia Unione Eucaristica per il riscatto del S. Cenacolo ». L'ouvrage de M. Perella a causé une profonde émotion dans les milieux catholiques d'Italie et il a paru nécessaire de lui répondre afin de dissiper l'équivoque. En effet, si la tradition relative au Cénacle est dénuée de bases sérieuses, à quoi bon vouloir récupérer ce sanctuaire ?

L'ouvrage est divisé en trois parties. Dans la première, l'auteur présente en sept chapitres l'histoire et les traditions du Cénacle. Dans la seconde, il expose les mystères qui s'y sont opérés. Enfin dans la troisième, il étudie les documents anciens relatifs au sanctuaire et en fait la critique. Il en profite pour réfuter les arguments des PP. Lagrange et Abel, de M. Goussen et de M. Perella. En faveur de sa thèse, il peut citer l'autorité du P. H. Vincent, le propre collaborateur du P. Abel, et celle du P. Sertillanges. Nous ne le suivrons pas dans l'exposé de toutes ces questions. Nous tenons cependant à faire remarquer que si l'indignation lui arrache parfois des mots un peu vifs, elle ne nuit pas à une saine critique. Il explique les textes avec sagacité et répond aux objections maintes fois élevées contre leur valeur ou leur sens. Sa conclusion est que le Cénacle est l'un des Lieux-Saints les moins contestables et que la piété chrétienne a raison de l'entourer d'une vénération particulière à cause des événements qui s'y sont déroulés : la Cène et la descente du Saint-Esprit sur les apôtres.

R. JANIN.

Lexikon für Theologie und Kirche, t. IX (*Rufina-Terz*), 1056 colonnes ; t. X (*Terziaren-Zytomiers*), 1118 colonnes, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1937-1938. **Prix : 28marks le volume.**

Cette excellente publication vient de s'achever, fournissant au lecteur une riche documentation sur toutes les questions religieuses. Les tomes IX et X renferment un certain nombre d'articles plus étendus que les autres. Les uns concernent les questions de dogme, de morale, de droit canonique, etc., et sont plus spécifiquement ecclésiastiques, comme *Sakrament, Säkularisation, Seele, Skolastik, Sozialismus, Staat und Kirche, Sünde, Taufe, Theologie, Tod, Tradition, Trient Konzil, Unfehlbarkeit, Unio, Universitäten.* D'autres étudient de grands pays, comme *Rumanien, Russland, Spanien, Ungarn, Vereinigte Staaten*, etc. D'autres présentent des peuples comme *Ruthenen, Slaven*, etc. D'autres enfin sont consacrés à des auteurs, comme *Theresia* (hl.), *Thomas von Aquin*

(hl.), etc. Les articles sont généralement succincts, mais nourris d'idées et de faits. La bibliographie est ordinairement à jour. D'ici de là il s'est glissé quelques inexactitudes. Signalons en particulier que Thessalonique ne possède plus de métropole bulgare orthodoxe depuis 1913, que le Toukin n'a pas 13.000.000 d'habitants, mais seulement 8.500.000, etc. Certaines statistiques auraient besoin d'être mises d'accord. A l'article *Rumanien* on indique environ 50.000 Ruthènes unis dans ce pays et l'on en met 69.000 (nombre plus exact) à l'article *Ruthenen*. De même à l'article *Ungarn* le nombre des orientaux unis de ce pays est de 201.093, tandis qu'il n'est que de 142.000 trois colonnes plus loin (article *Unierte Kirchen*). Naturellement la direction du *Lexikon* a fait à l'Allemagne une part prépondérante par rapport aux autres pays, mais on ne saurait lui en faire un grief, puisqu'il est destiné avant tout aux lecteurs de langue allemande. On n'a du reste pas négligé les pays étrangers et nous avons été heureux de trouver de bonnes biographies d'auteurs modernes, français ou autres.

Nous félicitons les divers auteurs et le directeur du *Lexikon*, S. Exc. Mgr Michael Buchberger, évêque de Ratisbonne, d'avoir mené à bien, au milieu des difficultés de l'heure présente, cette œuvre qui fait honneur à la science catholique.

R. Janin.

Germanos (Mgr) de Sardes, Συμβολὴ εἰς τοὺς πατριαρχικοὺς καταλόγους Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῆς ἁλώσεως καὶ ἑξῆς, IIe partie, in-8°, 214 pages, Constantinople, 1938.

En 1933, Mgr Germanos publiait la première partie des procès-verbaux concernant les élections et les démissions des patriarches de Constantinople depuis 1453 jusqu'à la fin du XVIe siècle. Il livre aujourd'hui au public la suite de cette étude qu'il a poursuivie jusqu'à la mise en pratique des Règlements qui ont régi l'Eglise du Phanar de 1860 jusqu'en 1925 ; il y ajoute une brève histoire des événements depuis 1860 jusqu'à nos jours. L'étude avait paru dans la revue officielle, Ὀρθοδοξία, mais il était bon de réunir l'ensemble des articles en un volume plus accessible qu'un périodique.

L'auteur ne donne qu'une brève histoire de chacun des titulaires, suivie du procès-verbal de l'élection de chaque patriarche et, quand il y a lieu, de la lettre de démission. Evidemment, c'est là une étude purement documentaire et c'est pourquoi nous regrettons de n'y pas trouver les sentences de déposition prononcées contre certains patriarches. Ce n'est d'ailleurs pas sans une certaine mélancolie que l'on parcourt les listes patriarcales. Au XVIIIe siècle, on trouve 32 patriarcats, mais seulement 23 patriarches, parce que plusieurs d'entre eux ont occupé le siège à deux reprises, Paisios II, jusqu'à quatre fois. Aussi un seul patriarcat s'étend sur dix ans, celui de Jérémie II (mars 1716-20 nov. 1726). La moyenne des autres n'est même pas de trois ans. La situation ne se modifie pas au XIXe siècle. Nous y trouvons 33 patriarcats et 24 patriarches. Grégoire V et Anthime VI ont régné à trois reprises, cinq autres à deux reprises. La moyenne

n'est pas supérieure à celle du siècle précédent. Un seul patriarcat dépasse cinq ans, celui de Cyrille VI (nov. 1813-13 déc. 1818). La politique des sultans et aussi les querelles intestines chez les Phanariotes expliquent cette rapide succession des titulaires. Nous ne rencontrons un peu de stabilité qu'au XXe siècle. Des 58 patriarches qui se sont succédés depuis le début du XVIIe siècle jusqu'à nos jours 13 seulement sont morts sur leur siège; les autres ont été déposés ou ont dû donner leur démission. Il faut savoir gré à Mgr Germanos d'avoir mis ces documents à la disposition du public, car, dans leur teneur sèche, ils fournissent des renseignements précieux sur la vie du patriarcat de Constantinople sous le régime turc.

R. JANIN.

NÉCROLOGE

Le P. Casimïr-Archange EMEREAU

Le R. P. Casimir-Archange Émereau, dont nous avons annoncé le décès dans notre dernière livraison, est né le 11 mai 1889 à Nueil-les-Aubiers (Deux-Sèvres, France). Il fit brillamment ses études classiques dans les collèges des Augustins de l'Assomption, et entra ensuite dans cette Congrégation. Il étudia la philosophie et la théologie à Louvain (1907-1912). Après un an de repos passé en Suisse pour refaire sa santé, qui fut toujours précaire, il alla achever ses études théologiques à Kadiköy (1913-1914), et fut ordonné prêtre à Constantinople en mars 1914. Il commença dès lors une collaboration aux Echos d'Orient qui s'annonçait remarquable, et que les événements de la guerre mondiale vinrent interrompre. Incorporé dans une formation militaire, mais bientôt réformé, il remplit divers emplois, parmi lesquels celui de secrétaire du Supérieur général de la Congrégation. A partir de février 1917, il put suivre des cours en Sorbonne et préparer un doctorat d'Université, grade qu'il conquit en 1919 avec la mention très honorable. Sa thèse concernait l'œuvre littéraire grecque de saint Ephrem.

Après la guerre, le P. Émereau retourna à Kadiköy, où il continua ses études byzantines, collaborant à notre revue et préparant une topographie historique de Byzance qui ne vit jamais le jour, l'auteur voulant toujours la perfectionner. Une fois de plus, le mieux était l'ennemi du bien. Il quitta en 1924 Kadiköy pour Rome, où les bibliothèques lui offraient leurs trésors. En 1926, la Congrégation lui confiait la délicate fondation assomptionniste de Florence, comprenant la desserte de l'église de Sainte Marie-Madeleine de Pazzi. Il aima ce sanctuaire et lui consacra une élégante plaquette, où il sut unir son esprit d'historien et ses goûts d'artiste. Il resta sept ans dans cet emploi, sans négliger de cultiver ses attraits pour l'histoire et l'art par tout ce que Florence, si riche en l'une et en l'autre, pouvait lui offrir. Il se trouvait ainsi préparé à la nouvelle fonction qui allait lui incomber.

Mme Nisard, femme de l'ancien ambassadeur de France auprès du Saint-Siège avant la séparation de l'Église et de l'État, avait laissé dans son testament un legs pour la fondation à l'Institut catholique de Paris d'une chaire de la Papauté. Intermédiaire des volontés de la défunte, le P. Émereau fut choisi

lui-même par le Recteur de cet Institut, Mgr Baudrillart, pour être le premier titulaire de cette nouvelle chaire. Il la tint jusqu'à sa mort, en 1937, à la plus grande satisfaction de la Direction, qui n'avait pas de conférencier plus exact, et des étudiants, qu'instruisait et charmait son enseignement, donné avec compétence, clarté et chaleur. Trois seulement de ces conférences ont été publiées, dans la *Documentation catholique*.

Il a été emporté en pleine force de l'esprit et du talent, à l'âge de 48 ans, mort prématurée qui l'a empêché de donner toute sa mesure.

La bibliographie suivante du regretté défunt n'est pas très abondante, bien que de valeur. On l'expliquera tant par les situations diverses de sa vie, qui lui dictèrent une activité d'un autre ordre, que surtout par son souci de ne rien livrer que de parfait et de définitif. Il serait à souhaiter qu'un pareil scrupule tempérât l'exubérance de certaines plumes, moins préoccupées de la qualité que du nombre de leurs productions.

BIBLIOGRAPHIE DU P. C.-A. ÉMEREAU

Études critiques de littérature et de philologie byzantines : Saint Ephrem le Syrien, son œuvre littéraire grecque. Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Paris, Secrétariat des Échos d'Orient, Bonne Presse (1918). In-8°, x-162 pages.

Dans la revue *Échos d'Orient* :

Tome XVII (1914-1915) : *Apocrisiaires et apocrisiariat. Notion de l'apocrisiariat ; ses variétés à travers l'histoire* (p. 289-297) ; *Les apocrisiaires en Orient* (p. 542-558) ; *Bulletin de droit* (p. 422-431).

Tome XX (1921) : *Saint Ephrem, docteur de l'Église, et l'histoire littéraire de ses œuvres* (p. 29-45) ; *Les catalogues d'hymnographes byzantins* (p. 147-154) ; *Mélanges de philologie byzantine* (295-300) ; *Saint Arsène de Corfou* (p. 431-446) ;

Tome XXI (1922) : *Notes et mélanges I. A la cour des Paléologues. L'aigle dicéphale byzantine. — II. Un prostagma de Michel Paléologue. — III. Le Philopation, le Vincennes de Byzance* (p. 176-185) ;

Hymnographi byzantini quorum nomina in litteras digessit notulisque adornavit C. Émereau (p. 258-279). La suite de ce catalogue a paru dans les tomes XXII (1923) (p. 11-25, 419-439) ; XXIII (1924) (p. 195-200, 275-285, 407-414) ; XXIV (1925) (p. 163-179) ; XXV (1926) (p. 177-184).

Tome XXIII (1924) : *Environs de Chalcédoine : Pierre tombale et plaque de marbre sculptée* (p. 34-35) ;

Dans la *Revue archéologique* (1925) : *Notes sur les origines et la formation de Constantinople.* Tiré à part de 25 pages.

Dans la Documentation catholique, trois leçons données à l'Institut catholique de Paris : *La Papauté et l'union au Concile de Florence* (tome XXIII,

col. 772-784) ; *Les églises apostoliques et la primauté romaine dans saint Irénée* (XXV, col. 389-398) ; *La primauté romaine et l'Orient sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome. Le concile du Chêne* (XXXV, col. 259-269).

Dans le Dictionnaire de théologie catholique : articles *Iconoclasme* (tome VII, col. 575-595) et *Lucar* (*Cyrille*) (tome IX, col. 1003-1019).

Le P. Joannès THIBAUT († 6 avril 1938)

Un des anciens collaborateurs de cette revue vient de nous être enlevé, le P. Joannès Thibaut, bien connu par ses études sur la musique byzantine. Nous déposons sur sa tombe nos fraternels regrets et nos prières, en attendant de lui consacrer également une notice plus détaillée.

Ouvrages reçus à la Rédaction

Stéphane Binon, *Essai sur le cycle de saint Mercure, martyr de Dèce et meurtrier de l'empereur Julien*. Ernest Leroux, 1937. In-8°, VII-144 pages.

G. A. Ostrogorskij, *Vosczychenie roda Angelov*, tiré à part du Jubilejnyj Sbornik... russkago arkheologitcheskago Obchtchestva v Korolestvê Jugoslavii, p. 118-128. Belgrade, 1936.

E. Schwartz, *Ueber die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*. München, 1937.

Mgr Athenagoras, Φῶς ἀπὸ τὰ βάθη τῶν αἰώνων. Τεῦχος πέμπτον : Ὁ ὁμηρικὸς κόσμος « οὐσκουδάμα Θράκης » (extrait de Θρακικά.) In-8°, 30 pages. Athènes, 1937.

— Idem. Τεῦχος ς' : Ἡ ἀρχαιοτέρα καὶ ἀγιωτέρα λέξις τοῦ κόσμου. In-8°, 50 pages. Ibidem, 1937.

— Idem. Τεῦχος ζ' : Ἡ νῆσος Κέρκυρα-Μελίτη καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος. In-8°, 32 pages. Ibidem, 1937.

— Ἀπάντησις ἀπέριττος εἰς μίαν πρόχειρον κριτικὴν τοῦ ἐπιφανοῦς καθηγητοῦ κυρίου J. Lebon (= « Theologia », Athènes, 1936, 251-256).

— Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Χάλκῃ μονῆς τῆς Παναγίας (Ἐπετηρὶς τῶν βυζ. σπουδῶν. 1937, p. 50-64).

Nicolas Ladomersky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption. Etude sur l'exposé du russe Orfanitskij*. Paris, Gabalda, In-8°, X-176 pages.

P. Kisil, *Boze providinnja*, Jolkiev, 1937. In-8°, 143 pages.

Diogenes A. Xanalatos, *Beiträge zur Wirtschafts — und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Ersbischofs Theophylaktos von Akrida*, 1937 (München). In-8°, 87 pages.

Petit paroissien byzantin à l'usage des fidèles melkites catholiques. Petit in-8°, VIII + 380 pages.

Angelos L. Voudouris, Οἱ μουσικοὶ χόροι τῆς μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας κατὰ τοὺς κάτω χρόνους. Tiré à part de l'Ὀρθοδοξία, 1937. Deux fascicules in-8°, 19 et 30 pages.

Bulletin de la Société historique à Sofia, vol. XIV-XV, 1937. In-8°, 366 pages.

Georges Michaelidès-Nouaros, *Contribution à l'étude des pactes successoraux en droit byzantin (justinien et post-justinien)*. Paris, Editions Héraclès, 1937. In-8°, 237 pages.

Adolf Lichtigfeld, *Twenty Centuries of Jewish Thought*, London, Edward O. Beck, 1938. In-8° 168 pages.

N. Καλομένοπουλος, Ἡ στρατιωτικὴ ὀργάνωσις τῆς ἑλληνικῆς αὐτοκρατορίας τοῦ βυζαντίου. Athènes, 1937. In-8°, 319 pages.

Dom Charles Poulet, *Histoire du Christianisme*, fasc. XVI et XVII, Paris, Beauchesne, 1937.

Ignaz Rucker, *Studien zur Concilium Ephesinum. B. Zur Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis. IV d. Zur Literatur über Nestorius und zum Inhalt der Ephesus-Enzyklika. Das ephesinische Konzil und seine dogmengeschichtlichen Probleme in alter und neuer Beleuchtung.*

Misn, *Carte topographique et archéologique de Constantinople au moyen âge.* Imprimerie Képhalidès, Istanbul-Gabata, 1938.

M. Jugie, *Le typicon du monastère du Prodome au mont Ménécée, près de Serrès. Introduction, texte et remarques.* Extrait de *Byzantion*. Tome XII, 1937, p. 25-69.

Constantin G. Bonis, Προλεγόμενα εἰς τὰς « Ἑρμηνευτικὰς διδασκαλίας » τοῦ Ἰωάννου Ξιφιλινοῦ, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Athènes, 1937. In-8°, 99 pages. Athènes, 1937. In-8°, 117 pages.

— Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη μητροπολίτου Νέων Πατρῶν (Ὑπάτης) τὰσωζόμενα. Athènes, 1937. In-8°, 117 pages.

J. Dujcev, *Un manuscrit grec inconnu avec l'acolouthie et la vie de saint Naum d'Ohrid.* Tiré de Studia historico-philologica serdicensia, tome I (1938), p. 121-124, Serdicae.

Tunc Eserler Reiberi, *Musée des Antiquités. Guide illustré des bronzes* (En turc et en français). Istanbul, Devlet Basimevi, 1937. In-8°. 50 pages, 36 pl.

Annuaire des Musées d'Istanbul, N° 2, Istanbul, Devlet Basimevi, 1937.In-8°. 94 pages (texte turc et français).

D. Stanisloae, *Viața și invățătura sfantului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938. In-8°, 250 pages.

Dom Gaston Demaret, *Marie de qui est né Jésus.* 1re partie : *Préparation :* 1. *Maternité divine et Prédestination* (284 pages) ; 2. *L'Immaculée-Conception* (262 pages) ; 3. *La grâce de Marie* (230 pages). In-8°. Paris, éditions Spes, 1937.

Paul Tannery, *Mémoires scientifiques* publiés par J.-L. Heiberg et H.-G. Zeuthen. T. XIV : *Correspondance*, éditée par A. Diès. Toulouse, Privat, et Paris, Gauthier-Villars et Cie, 1937. In-8°. XIV-665 pages.

Milos Weingart, *Hlaholské listy Vídenské. K dejinam staroslovenskego Missalu.* Tiré du *Tchasopis pro moderni Filologii*, XXIV (1938). In-8°, 39 pages.

Mélanges de l'École roumaine en France, t. XIII (1935-1936), 223 pages.

Convorbiri literare, t. LXX, novembre-décembre 1937.

Grigore Nandris, *Documente românesti în limba slava din manastirile Muntelui Athos* dupa fotografiile si notele lui Gabriel Millet. Bucuresti, Fundatia Regele Carol I, 1937. In-8°, 312 pages.

Andrei Veress, *Bibliographia Româna-ungara.* Bucuresti, Cartea românească, 1931. Trois volumes in-8°, XXXII-376; XII-397; XVIII-385 pages.

P. P. Panaitescu, *Documenta privitoare la istoria lui Mihai Viteazul.* Bucuresti, Fundatia Regele Carol I, 1936. In-8°, 177 pages.

— *Mihai Viteazul,* Ibidem, 1936. In-8°, 269 pages.

Emil Vîrtosu, *Tudor Vladimirescu : pagini de revolta.* Ibidem, 1936. In-8°, 79 pages.

Aurel V. Sava, *Documente privitoare la Târgul si Tinutul Lapusnei.* Ibidem, 1937. In-8°, XXV-323 pages et 1 carte.

Vasile Christescu, *Istoria Militara a Daciei romane.* Ibidem, 1937. In-8°, X-269 pages et 1 carte.

Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei si Tarii-Românesti.* Volumes I-VIII in editura Fundatiei Regele Ferdinand I, Bucuresti, 1929-1935. Vol. IX (Fundatia Regele Craol I), 1937, Impr. Nationale.

P. Hieronymus a Fellette, O. M. Cap., *Sancti Laurentii a Brundusio zelus apostolicus ac scientia.* Venise, 1937. In-8° XXXVI + 309 pages et 29 pl.

R. Demangel et E. Mamboury, *Une inscription datée sur une tour byzantine de Constantinople.* Tiré du *Bulletin de Correspondance hellénique,* LX (1936), Paris, de Boccard, 1936, 6 pages.

Al. Tzigara-Samurcas, *Fundatiunea Universitara Carol I-1891-1931.* In 4° XI-167 pages et XXI planches hors-texte.

N. I. Iorga, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale* publiée sous les auspices de Sa Majesté Charles II par l'Académie Roumaine. Cinq volumes parus. Bucarest, 1937.

E. G. Pantelakis, Αἱ ἀρχαὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως. Athènes, 1937. In-8°, 48 pages. Extrait de « Θεολογία » t. XV et XVI.

P. S. Théry, O. P. *Etudes dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys. II. Edition de sa traduction.* Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1932 et 1937. Deux volumes in-8° de IV + 183 et 496 pages.

Louis Robert, *Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (=*Etudes orientales, V*). E. de Boccard, Paris, 1937. In-8°, 620 pages et 39 planches.

Girolamo Golubovich, *Il santo cenacolo.* Firenze, Tipografia Barbèra. In-8°, XV-156 pages.

Oscar Halecki, *Rome et Byzance au temps du grand schisme d'Occident.* Lwow, 1937. In-8°, 56 pages.

Alexius Petrani, *De bilinguibus lectionibus liturgicis.* Lwow, 1937. In-8°, 31 p.

St. Nicolaescu, *Din daniile lui Stefan cel Mare facute mânastirei Zografu dela Sfântul Munte Athos.* Bucuresti, M. O. Imprimeria Nationala, 1938. In-8°, 21 pages.

Monumenta musicae byzantinae. Série Transcripta. Vol. I. *Die hymnen des Sticherarium für September, übertragen von* Egon Wellesz. Copenhague, 1936. In-8°, XLVIII + 157 pages. Prix : 14 cour. dan.

Vol. 2. *The hymne of the Sticherarium for November, transcribed by* H. J. W. Tillyard. Copenhague, 1938. In-8°, XX + 177 pages. Prix : 16 cour. dan.

Serie Subsidia. Vol. 1, fasc. 1. H. J. W. Tillyard, *Handbook of the middle byzantine musical notation*. Copenhague, 1935. In-8°, 50 pages. Prix : 6 cour. dan. Fasc. 2. Carsten Höeg, *La notation ekphonétique*. Copenhague, 1935. In-8°, 162 pages (2 planches en phototypie). Prix : 12 cour. dan.

Erwin Dade, *Versuche zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel*. Verlag der Frommanschen Buchhandlung, Walter Biedermann. Jena, 1938. In-8°, XVII + 158 et 3 tables généalogiques.

Georg Wunderle, *Aus der heiligen Welt des Athos : Studien und Erinnerungen*. Rita-Verlag und Druckerei, Würzburg, 1937. In-8°, 61 pages (=*Das östliche Christentum*, Heft 2).

— *Um die Seele der heiligen Ikonen : eine religionspsychologische Betrachtung*. Ibid., 1937. In-8°, 48 pages (même coll., Heft 3).

Georghe Cronts, *Economia in dreptul bisericesc ortodox. I. Principii*. Bucuresti, Tipografia cartsilor bisericesti, 1937. In-8°, 37 pages. *II. Dispensa si gratierea*. Ibid., 1937. In-8°, 72 p.

— *Alegerea ierarhilor in biserica ortodoxa*, Ibid., 1937. In-8°, 80 pages.

— *Este îndreptatsita autoritatea bisericeasca sa pronuntse doua pedepse pentru aceiasi abatere ?* Ibid., 1937. In-8°, 28 pages.

Annuaire de la Bibliothèque nationale et du Musée national de Plovdiv. Sofia, 1937.

Schematismus archidioeceseos Romano-catholicae Bucarestiensis anno Domini MCMXXXIII una cum brevi conspectu historico ejusdem archidioecesis jussu Rev.mi ac Ill.mi Domini Domini Alexandri Th. Cisar *archiepiscopi et metropolitae Bucarestiensis et cura Rev. mi Domini canonici* Julii Hering *cancellarii archiepiscopalis editus*. Bucuresti, 1933. In-8° 119 + XVII pages.

Yvonne Pirat, *Pauline Jaricot*. Librairie Bloud et Gay. 56 pages (Bibliothèque catholique illustrée).

Th. Spacil, S. J., *Doctrina theologiae orientis separati. De Sacramentis in genere* (Orientalia christiana analecta, 113), 1937. In-8°, 195 pages.

Dem. B. Mposda, Περὶ τοῦ γάμου. Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τοῦ γάμου κατὰ τὴν ἐκλογὴν τῶν Ἰσαύρων. Athènes, 1937. In-4°, 80 pages.

Maximilian Landau, *Beiträge zum Chazarenproblem*. Stefan Münz Jüdischer Buchverlag, Breslau, 1938. 23 × 16, 46 pages.

R. P. Sbath, *Al- Fihris* (Catalogue de Manuscrits Arabes). *Première partie : Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVIIe siècle*. Le Caire, 1938. Prix : 95 piastres égyptiennes (Librairie Santis, rue Faggala 53, Le Caire).

Cornelui C. Secaseanu, *Numismatica. Notiunii de numismatica greaca, daca, romana, bizantina si româneasca*. Bucuresti, 1934. In-8°, 63 pages avec une carte géographique, et une planche de monnaies.

— *Cercetari numismatice :* Doua medalioane commemorative din tempul Imperiului roman. Note publicate in « Universul « din 16 Julie si 26 Noembre 1936. Bucarest.

Buletinul societatii numismatice române sub îngrijire Prof. Constantin Moisil.

Lucrarile primului Congres de numismatice si archeologie. Bucuresti, 1933. Partea I. In-8°, 132 pages.

Adolf Ziegler, *Die Union des Konzils von Florence in der russischen Kirche* (*Das östliche Christentum*, Heft 4/5) 1938. Rita-Verlag und Druckerei, Wurzburg. In-8°, 158 pages et 1 carte.

A. M. Ammann, S. J., *Die Gotteschau in palamitischen Hesychasmus* (même collection, Heft 6/7). Même librairie, 1938. In-8°, 161 pages.

N. Iorga, *Les arts mineurs en Roumanie*. 1re partie : *I. Icônes. II. Argenterie. III. Miniatures*. (207 figures dont 26 planches en couleurs). In-4°, introduction de 53 pages. Imprimerie de l'Etat, 1934. Seconde partie : *I. La Sculpture en bois. II. Les tissus*. (109 figures dont 4 planches en couleurs). Introduction de 27 pages. Ibid., 1937.

— , *Acte românesti si câteva grecesti din archivele companiei de comert oriental din Brasov*. Valenii-de-Munte, 1932. In-8°, LII-363 pages.

— , *Orizonturile mele : O viata de om. Asa cum a fost*. Trois volumes in-8°, 321, 319 et 257 pages. Editura N. Stroila, Bucuresti, 1934.

Friedrich Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*. Freiburg im Bresgau, Herder, 1937. In-8°, XV-145 pages. RM. 4.

Hans-Friedrich Rosenfeld, *Der hl. Christophorus, seine Verehrung und seine Legende*. Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, Leipzig, 1937. In-8°. XX-552 pages avec 8 illustrations et 3 cartes.

Mitropolitul Moldovei Nicodim, si I. D. Stefanescu, *Biblia ilustrata. Locuri alese insotite de ilustratii de arte si lamuriri stintifice*. Tipografia sfintel monastiri Neamtu, 1936. In-8°, XVII-183 pages et XCVI planches.

G. de Jerphanion, *Studii e scoperte francesi sull' archeologia e l'arte del Tardo Impero*. Con 6 tavole fuori testo. In-8°, 31 pages. Istituto di Studi Romani, 1938.

Pamietnik V-ej Pinskiej Konferencji Kaplanskiej w Sprawvie Unji Koscielnej 5, 6 i 7 wrzesnia 1935). Pinsk-Drukarnia diecezjalna. In-8°, 115 p.

A. A. Vasiliev, *The opening stages of the Anglo-saxon immigration to Byzantium in the eleventh century*. Institut Kondakov, 1937 (Annales..., p. 39-70).

— , *Mesarites as a source* (Speculum, XIII, 1938, p. 180-182).

N. L. Okunev, *Milesevo : un monument de l'art serbe du XIIIe siècle* (Byzantinoslavica VII, 1938). In-8°, 77 pages, XXVI planches. Praha 1938.

Annuaire des Musées d'Istanbul (N° 2). Devlet basimevi, Istanbul, 1937. In-8°, 94 pages (en turc et en français).

Fritz Hörmann, *Beiträge zur Syntax des Johannes Kinnamos*. München 1938. In-8°, XVI-167 pages.

Simon Sandor, *Clemens Alexandrinus és a mysterimok*. Budapest 1938. In-8°. 65 pages.

Istanbul Müseleri. Musée des Antiquités : guide illustré des bronzes. In-8°, 50 pages et XXVI planches. Texte en turc et en français. Devlet basimevi. Istanbul, 1938.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης κατὰ εἱμαρμένης. Text editat de pr. C. Iordachesen et Th. Simenschy. Tipografia uniunii clericilor ortodoesi din Besarabia, Chisinau,1938. In-8°, 26 pages.

Mgr Germain de Sardes, Συμβολὴ εἰς τοὺς πατριαρχικοὺς καταλόγους Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῆς ἁλώσεως. Μέρος δεύτερον (1702-1736). Ἐν Κ/πόλει 1938. In-8°, 214 pages.

Mgr Athenagoras, Ἡ μία ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ λειτουργία. Athènes, 1937. In-8°, 58 pages.

Aloisius Moretti, *Caeremoniale juxta ritum romanum seu De sacris functionibus Episcopo celebrante, assistente, absente.* Volumen III. *De sacris functionibus infra annum occurrentibus.* Taurini (Italia), Officina Marietti, 1938. In-8°, XV-559 pages. 30 lires.

Janssens-Morandi, *Introductio biblica seu Hermeneutica sacra in omnes libros Veteris et Novi Testamenti.* Editio septima (29-a Taurinensis), documentis et decretis ultimis ditata novisque curis reformata et aucta. Ibidem, 1937. In-8°, VIII-429 pages à deux colonnes. 14 lires.

Josef Strygovski, *L'ancien art chrétien de Syrie.* Etude préliminaire de G. Millet. Paris, E. de Boccard, 1936. In-4°, LII-215 pages avec 117 figures dans le texte et XXIV planches.

Sirarpie Der Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés des XIIe, XIIIe et XIVe siècles de la Bibliothèque des Pères Méchitaristes de Venise.* Préface de Gabriel Millet. Paris, E. de Boccard, 1937. In-4°, XI-202 pages. Album de CII planches avec notice et tables explicatives de 14 pages.

Berthold Altaner, *Patrologie.* Freiburg im Breisgau, Herder et Co, 1938. In-8° XIX-353 pages. Brosch. RM. 6.60; gebd. in Lwd 7.80.

Pedro Descoqs, *Le mystère de notre élévation surnaturelle.* Paris, Gabriel Beauchesne, 1938. In-8°, 136 pages.

Hieronymus Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damascus.* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. In-8°, XII-190 pages. Auslandspreis : RM. 4,50.

Paul Collart, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine.* Un volume de texte in-8°, 558 pages. Un volume de planches : LXXXVIII pl. avec une table de XV pages. (Ecole française d'Athènes, Travaux et mémoires, fasc. V). Paris, E. de Boccard, 1937.

Alex. Soloviev et Vlad. Mochin, *Grecke povelje srpskirh vladara.* Beograd, 1936. In-8°, CXXXII-537 pages.

Bucurestii, revista Muzeului si Pinacotecei Municipiului Bucuresti, 1935. N° 1 et 2. 1936. Nr. 1-2.

Sever. Salaville, *Eusebii Renaudot Dissertatio inedita de Liturgiis Orientalibus.* Editio secunda. « Ephemerides liturgicae », Roma, 1938. In-8°, 47 p.

C. A. Spulber,, *Etudes de droit byzantin, V : Le concept byzantin de la loi juridique.* Edition de l'auteur, Bucuresti, 1938. In-8°, 23 pages.

Ioan G. Coman, *Geniul Sfântului Grigorie din Nazianz.* Institutul român de Bizantinologie. Bucuresti, 1937. In-8°, 63 pages.

— , *Causele generale ale politici anticrestine a imperatului Iulian dupa marturii patristice.* Ibid., 1938. In-8°, 41 pages.

— , *Tristetea poeziei a Sf. Grigorie de Nazianz.* Ibid., 1938. In-8°, 41 pages.

— , *Sf. Grigorie de Nazianz despre imperatul Iulian. Incercare asupra discursurilor IV si V.* Vol. I. Ibid., 1938. In-8°, 164 pages.

William Lameere, *Apamée de Syrie et les cygénétiques du pseudo-Oppien dans la miniature byzantine* (Extrait du Bulletin historique belge de Rome. Fasc. XIX, 1938), Rome, Institut historique belge, 1938. In-8°, 22 pages avec 5 planches.

L'imprimeur-gérant : J. Gamon.

THOUARS (DEUX-SÈVRES) - IMPRIMERIE NOUVELLE

GRÉGOIRE X (1271-1276) ET LE PROJET D'UNE LIGUE ANTITURQUE [1]

Michel VIII Paléologue (1258-1282) fut à la fois le premier souverain de sa dynastie et le dernier grand empereur de Byzance. Malgré l'instabilité d'un pouvoir usurpé au prix d'un crime odieux, le monarque, fort de son génie militaire et de son flair diplomatique, conçut l'ambitieux dessein (2) de reconstituer en Europe et en Asie l'ancien Empire dont il ne détenait plus que la tête monstrueuse et quelques membres fragiles. Il crut ou sembla croire que le pape le débarrasserait également des latins et des turcs et lui permettrait de refaire des deux côtés du Bosphore le patrimoine de ses plus fameux prédécesseurs. Il se trompait à peine. Un compétiteur redoutable, Charles d'Anjou, fit bien aux dépens de son rival un rêve parallèle. Mais Grégoire X (3) à qui fut présenté ce double plan de restauration de la Chrétienté orientale, préféra les promesses de l'enfant prodigue aux assurances du fidèle mais encombrant vasal. Bien plus, les concessions au partenaire grec furent telles qu'il s'ensuivit dans les combinaisons de chancelleries une notable déviation du but de la croisade.

Le pape, qui maintint toutes réserves au sujet des possessions latines de Romanie (4), se déclara prêt en revanche à faire dévier de la Palestine vers l'Asie Mineure la puissante armée que ses appels tentaient de réunir. L'expédition aurait ainsi pour premier objectif de réintégrer l'autorité du basileus dans ses limites historiques en chassant d'Anatolie ces pléiades d'émirs remuants (5) qui ne cessaient de s'entredéchirer

(1) Extrait de notre prochain livre : *Le deuxième concile de Lyon et la politique religieuse de Michel VIII Paléologue.*

(2) Sur ces visées impérialistes du premier empereur Paléologue, voir C. Chapman, *Michel Paléologue, restaurateur de l'empire byzantin*, Paris, 1926, 51 suiv. et W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903, 403 suiv., 484 suiv., 541 suiv.

(3) La bibliographie la plus complète concernant l'histoire de ce pape est soigneusement compilée dans l'ouvrage récent de E. Nasalli Rocca di Corneliano, *Problemi religiosi e politici del Duecento nell'opera di due grandi italiani*, Piacenza, 1938, 144-151.

(4) Cf. W. Norden, *op. cit.*, 543 suiv., 551 suiv.

(5) Sur la situation de l'Asie Mineure du XIIIe siècle et la place qu'y occupait l'élement turc, consulter P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13-15 Jh.*, Istanbul 1934, 1-31.

que pour conquérir quelque nouveau lambeau de terres byzantines. Cette étape franchie, l'aide promise par les grecs (1) à la vraie croisade qui délivrerait la Terre Sainte serait mieux affermie. Maître d'un état puissant et à couvert de tout retour de surprise, le Paléologue, dont les latins connaissaient par expérience la valeur militaire, s'offrirait pour mener à la conquête de l'Islam les troupes fédérées d'Orient et d'Occident.

Comment la politique du Saint Siège, traditionnellement rigide et défiante à l'égard des Byzantins, s'est-elle modifiée si profondément qu'elle voulût résoudre à leur profit exclusif le problème complexe que formait déjà la question d'Orient en un temps où l'Europe veillait jalousement à l'éclosion et au développement de privilèges multiples issus des expéditions précédentes ? L'allié sans scrupule qu'eût été Michel VIII eût-il hésité, le jour où il s'en fût cru le pouvoir, à chasser les latins parasites de domaines qu'il pouvait dire siens ? Les barons francs ou anglosaxons, d'autre part, auraient-ils remis de gaieté de cœur, sur un signe du pape, entre les mains d'un ennemi éventuel des régions fertiles arrosées de leur sang ? Le supposer serait puéril et vain. Doit-on dès lors supposer que Grégoire X cédant à un mouvement d'imprudente bonté ou à un accès d'aveugle ambition ait voulu payer le retour intéressé à l'unité romaine d'une Église rebelle en lui sacrifiant les intérêts vitaux de la catholicité ? Délicat et obscur problème dont il faut d'abord établir le fait tout nouveau.

L'idée d'un front unique contre l'Islam envahisseur ne date, à vrai dire, ni du pontificat de Grégoire X ni de celui de ses prédécesseurs immédiats (2). L'essai, sérieux et prolongé, en avait été fait, deux siè-

(1) Le sentiment de Norden, *op. cit.*, 556, 557, qui tient pour illusoire la participation de Michel VIII à la croisade projetée ne saurait être retenu en définitive, car s'il y eut hésitation et calculs, la décision de Grégoire X était trop arrêtée pour que son partenaire grec eût pu l'éluder. Les Grecs eussent certainement été de la sainte entreprise pour quelques raisons péremptoires, mais ils l'eussent été à leur façon habituelle qui fut toujours celle de leur intérêt. C'est sous cette réserve qu'il faut comprendre les déclarations formelles du basileus que L. Delisle fit naguère connaître ; cf. Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale, XXVII, 1879, nn. VII et VIII, pp. et 165. Voir d'ailleurs les textes dans Norden lui-même, *op. cit.*, 532 n. 2, 452 n. 2. L'empereur ne mettait à son concours qu'une condition formelle, que le pape garantît sa frontière occidentale contre toute agression latine.

(2) Toutefois si l'idée n'était pas nouvelle, elle ne fut jamais d'une plus grande actualité qu'au treizième siècle, en raison même de la position stratégique des belligérants. Le pivot de la résistance musulmane s'étant après la chute d'Alep déplacé de Bagdad au Caire, l'Occident songea aussitôt à le prendre à revers, dans l'espoir qu'un allié oriental, mongol ou grec, aidé des Francs, l'assaillirait d'autre côté par la Syrie-Palestine. Grégoire X songeait à ce plan de guerre lorsque à Lauzanne, devant Rodolphe de Habsbourg et les apocrisiaires byzantins, il compa-

cles auparavant, entre les troupes d'Alexis Ier Comnène et celles de la première croisade, sous les murs de Nicée où déjà logeait le turc et tout le long de la route qui les mena jusqu'aux portes d'Antioche. Or cette tentative n'avait laissé aux deux parties, occasionnellement liées par d'inéluctables nécessités, que déconvenues et amères désillusions. La mauvaise foi des uns et l'égoïste rapacité des autres firent craindre pour l'avenir pareille expérience. Et si les théoriciens en désirèrent le renouvellement, il n'en fut plus question dans la pratique.

Les événements tragiques dont le nouveau pape avait été témoin outre mer (1) remirent à l'ordre du jour une collaboration plus que jamais appréhendée; celle-ci même parut si urgente qu'on en délibéra simultanément de deux côtés (2).

Chaque fois que les circonstances l'avaient exigé d'elle, Byzance s'était empressée d'affirmer (3) le vif attrait qu'elle ressentait pour la croisade et n'avait pas manqué de promettre sa collaboration éventuelle. A vrai dire, la Ville gardée de Dieu avait assez souvent vu les nations païennes battre insolemment ses murs pour désirer ardemment l'extermination de toutes celles qu'elle n'avait pu convertir à sa foi. Et son prince était sincère qui protestait auprès de Grégoire X de son zèle fervent contre tous les ennemis de la Croix (4). Malheureusement jamais peut-être il n'y eut si loin qu'en ce dernier quart du XIIIe siècle entre les pressants appels de la conscience chrétienne et les dures nécessités de la politique, à ce point que les protestations enflammées du basileus ne paraissent nullement exemptes d'une certaine hypocrisie (5). Nous

---

rait les empereurs d'Orient et d'Occident aux deux bras d'une tenaille destinée à étreindre l'Islam.

(1) Comme l'on sait, Thibaut de Plaisance, simple archidiacre, était légat du pape à Saint-Jean d'Acre, lorsque lui fut notifiée son élection à la dignité pontificale. En s'embarquant pour l'Italie, le nouveau pape fit le serment de pourvoir au plus tôt aux malheurs d'une terre dont il connaissait l'extrême détresse. L'expression s'en retrouve en de nombreuses lettres émanées de sa chancellerie; cf. J. GUIRAUD, *Les registres de Grégoire X* (1272-1276), Paris 1893-1906, en particulier dans les nn. 454, 494, 841.

(2) Du côté mongol et latin, les grecs se tenant au premier moment sur une prudente expectative. En juin 1265, ceux-ci n'envisageaient encore que le libre passage des croisés sur les terres d'empire; texte du traité avec Venise cité par Norden, op. cit., 556 n. 1.

(3) Elle ne prit toutefois d'engagement formel qu'au concile de Lyon (1274), les propos antérieurs s'avérant d'autant plus faciles qu'ils n'avaient pas été explicitement requis.

(4) Il promettait d'aider la croisade *et per exercitum et per pecuniam et per victualia et per omnimodam aliam providenciam*; cf. DELISLE, *loc. cit.*, 162.

(5) Tandis que les envoyés de Michel partaient en Occident négocier la croisade, une seconde ambassade se rendait en Egypte conclure pour le même souverain un traité d'amitié vers l'été 1275; cf. Fr. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des*

avons noté ailleurs (1) quel jeu de subtile diplomatie lui permettait d'entretenir sans trop de scrupule les amitiés les plus contradictoires. Son attitude (2) à l'égard du sultan Izeddine et de sa nombreuse suite de guerriers et de sujets restés musulmans montre en outre son goût du risque. En effet, l'hospitalité qu'il lui offrit avait beau solder une dette de reconnaissance, elle n'en constitua pas moins, au début, une provocation permanente à l'adresse de l'usurpateur mongol (3), dont on devait connaître à Byzance les accointances avec l'Occident. L'égard témoigné aux tures fugitifs était à double fin : retenir des alliés éventuels au cas où le flot tartare eût déferlé en ligne droite vers l'ouest, obliger de redoutables coreligionnaires au moment où une partie décisive allait se jouer en Syrie entre l'Égypte et l'Iran (4). Mais quand ces hôtes furent devenus un danger, il exerça sur eux de dures représailles, d'une manière qui eût dû troubler ses alliances. Ainsi l'intérêt déplaçait ses combinaisons non suivant des préférences idéologiques ou confessionnelles que Michel VIII n'eut jamais, mais selon des accords défensifs auxquels l'acculait sa position critique. Toutefois son axe très mobile dans le champ oriental s'appuya dès le début invariablement sur Rome. L'appel que Grégoire X lui lança (5) de Syrie fut accepté pour ses avantages comme un programme fidèlement gardé quoique d'interprétation fort souple.

Le treizième siècle eut en effet aussi sa Μεγάλη Ἰδέα, née dans l'exil de Nicée aux jours d'une étonnante prospérité financière et à la suite de victoires prometteuses en Europe et en Asie. La reprise inattendue

---

oströmischen Reiches, München, III 1932, 66 n. 2018. Et cette entente parut au soudan de telle qualité que, prié l'année suivante par la reine de Bulgarie d'entrer dans une ligue contre l'paléologue, il se garda d'en rien faire et renvoya les solliciteurs avec dédain. Cf. M. CANARD, *Un traité entre Byzance et l'Egypte au XIIIe siècle et les relations diplomatiques de Michel VIII Paléologue avec les sultans Mamluks Baibars et Qala'ûn* dans les Mélanges Gaudefroy-Demombynes, Le Caire, 1937, 220, 21.

(1) Dans le chapitre qui dans mon prochain livre précédera celui-ci.

(2) On trouvera un nouvel examen de cette aventure seldjoucide qui mena le prince et les siens de Konïah en Crimée en passant par Byzance et la Dobroudja dans le *Mémorial* consacré à commémorer l'inauguration à Bucarest de l'Institut français d'études byzantines.

(3) Izeddine, en se réfugiant sur le Bosphore, fuyait la colère du khan Hulagu qui lui voulait mal de mort. Protéger le fugitif, c'était pour Michel VIII contrecarrer les vues de son allié le plus nécessaire.

(4) Tableau général du conflit en cours dans R. GROUSSET, *Histoire des Croisades*, III, Paris 1936, 584, 632 suiv., 648 suiv., 658 suiv., 692 suiv.; voir aussi un exposé plus systématique dans M. CANARD, *loc. cit.*, 209-219.

(5) Cf., G. PACHYMERES, *De Michaele Palaeologo* V 11, ed. Bonn I 369; cf. W. NORDEN, *op. cit.*, 491.

de Constantinople donna à tous l'impression (1) que Dieu préparait une éclatante restauration de l'Empire. Michel, l'heureux basileus, n'avait-il pas été bercé par une sœur ambitieuse — alors que rien ne le destinait au trône — au rythme de cantilènes prophétiques (2) dont la plus invraisemblable venait de se réaliser. La capitale bien en mains, la reconquête des terres captives à l'est et à l'ouest ne pouvait être, dès lors, qu'un succès facile promis à son destin. Le cours, bientôt contraire des événements eut beau démentir ces calculs enthousiastes de la première heure, la nation entière garda toujours une irrésistible tendance à recouvrer ses anciens domaines en dépit de toutes les usurpations.

On eût pu s'attendre à ce que Michel, comme prix de son adhésion à l'union religieuse, n'eût, à l'exemple des Lascaris (3) ses prédécesseurs, requis du pape que la garantie de Constantinople et des terres alors occupées. En fait, du jour où il posa le pied sur le sol de la capitale recouvrée, ses ambitions (4) le portèrent tout de suite vers une restauration des frontières historiques de l'empire.

L'immense sacrifice de l'autocéphalie religieuse postulait dans ses intentions une compensation d'ordre territoriale. Or les députés vénitiens au concile de Lyon avaient solennellement déclaré (5) ne rien vouloir céder des colonies acquises depuis la quatrième croisade. On sait aussi que si Grégoire X freinait les ambitions de Charles d'Anjou et de son commettant, Philippe de Courtenay, leur attitude restait menaçante. La Curie, défiante à l'excès, se refusa d'ailleurs toujours à porter la moindre atteinte au statu quo européen. Mais si les états chrétiens se dérobaient à tout accommodement dans les Balkans et en Méditerranée, la question pouvait se poser d'une aide qui procurerait aux Grecs de substantiels dédommagements aux dépens des infidèles.

Cette volonté de collaboration, toute à son profit, laissait entière chez Michel VIII l'intention de récupérer par la force les provinces irré-

(1) L'effet psychologique de la prise de Byzance, place forte que 80.000 tatarobulgares n'avaient pu réduire un quart de siècle plus tôt, réveilla la foi du peuple au destin des grecs maîtres passés et... futurs de l'œcuménie. Textes et monuments de l'époque interprètent diversement mais sans équivoque cette croyance dans la restauration intégrale de l'empire.

(2) Cf. G. PACHYMERES, *op. cit.*, II 23, ed. Bonn I 128. Quand il fut grand dignitaire et qu'il eut déjà marqué quelque prétention au trône, les flatteurs, pour lui complaire, se firent également prophètes : cf. PACHYMERES, *op. cit.*, I 11, ed. Bonn, I 28.

(3) Cf. NORDEN, *op. cit.*, 541 ; Echos d'Orient, XXXIV, 1935, 50, 51.

(4) Cf. NORDEN, *op. cit.*, 543.

(5) Cf. NORDEN, *op. cit.*, 539 n. 2.

dimées d'Occident. Ainsi l'année 1275, qui vit sur le Bosphore la consommation de l'union des Églises, fut particulièrement propice aux armées byzantines (1). L'élan de ses troupes, parvenues jusque sous Durazzo, reporta jusque sur l'Adriatique la frontière occidentale de l'état. Mais l'entreprise qui l'opposait tout à la fois au puissant roi de Sicile, aux despotes grecs de Thessalie et d'Épire et aux barons francs de Morée restait au-dessus de ses forces. Le basileus, conscient de ne pouvoir emporter d'emblée les terres convoitées, changea de tactique dès que la contre-offensive angevine se fût dessinée et proposa à la curie un pacte de non agression; l'Église, en retour de son adhésion à l'obédience romaine et à l'idée de croisade, la couvrirait contre les attaques des occidentaux. Politique passive, la seule qu'il ait osé afficher, mais dont il ne considérera jamais l'esclave. Ce converti retors agit en effet toujours comme si le pape, satisfait de sa conversion au spirituel, eût dû excuser toutes ses agressions. Innocent IV n'avait-il pas offert à l'un de ses prédécesseurs, Jean III Batatzès (2), de lui céder Constantinople au cas où il lui assujettirait son Église ? A plus forte raison souffrirait-on qu'un prince uni, maître de la capitale, s'emparât de la Romanie; la force, habilement déployée, créerait cet état de fait auquel les chancelleries n'auraient d'autre ressource que de rajuster leurs plans. Provisoirement il ne fut requis qu'un geste de la Curie, à savoir qu'elle vouât à l'anathème et à l'interdit deux compétiteurs, le despote d'Épire et le duc de Thessalie, moins pour la satisfaction de les voir regimber sous la censure que pour prévenir tout secours à des rebelles dès lors rapidement soumis.

Grégoire X, pressé par Charles d'Anjou d'épouser sa politique orientale, proclamait d'autant plus volontiers les droits des Byzantins à posséder Constantinople que ceux-ci les tenaient et de la nature et des chances de la guerre. S'il se garda de seconder, de peur qu'une restauration prématurée de leur puissance ne les rejetât dans le schisme, leurs desseins de conquête, il était naturellement enclin à reconnaître l'état de fait que les continuelles usurpations des byzantins renouve-

(1) Cf. E. Dadé, *Versuche zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel*, Jena 1938, 48; Chapman, *op. cit.*, 125. La victoire de Démétrias (1276) déchaîna un tel optimisme que le basileus se crut à même de chasser tous les latins de la Romanie *o con guerra o con patte;* cf. Norden, *op. cit.*, 547 n. 2. D'août à décembre 1275, alors que le Métochite négociait avec le Saint Siège, la pression byzantine sur Durazzo et l'Albanie entière rendait critique la position des angevins qui durent y dépêcher en hâte renforts et vivres; cf. de Thalloczy, *Acta et diplomata res Albaniae Mediae Aetatis illustrantia* I, 1913, nn. 339, 349, 350.

(2) Cf. Norden, *op. cit.*, 368.

laient sans cesse. L'année 1275, en dépit de l'échec contre la Thessalie, terre grecque, avait affranchi l'Eubée, fief latin (1). Des bruits d'offensive générale parvenaient en Sicile et contraignaient le roi à faire sur la côte albanaise d'incessants envois de vivres et de troupes. Au moment le plus critique (fin 1275-début 1276), les possessions latines eussent dû être à l'abri des coups de force en vertu de l'armistice (2) imposé aux parties belligérantes par le Saint Siège et en raison des tractations solennelles que le basileus poursuivait à ce moment précis avec Rome.

En effet (3), une ambassade, envoyée auparavant pour sonder les intentions des occidentaux, avait rapporté la certitude que la croisade, édictée au concile, devenait inéluctable, et décidé l'empereur à prendre d'urgence position dans une entreprise qu'il devait ou seconder ou subir. L'esprit de ce prince, mobile et fécond, se porta rapidement vers les tribus turques d'Anatolie (4) qui, exaltées par le succès que remportaient, de l'Oronte à l'Euphrate, les armes musulmanes (5), inauguraient avec un rythme croissant ce jeu de courses et de razzias qui, vingt ans plus tard, devaient dégénérer en véritables invasions et mener en moins d'un demi-siècle sur le Bosphore toute une population de pâtres guerriers. Le danger qu'avaient aisément surmonté le jeune empire de Nicée (6) apparut, dès l'abord, avec ses irrémédiables conséquences à l'œil scrutateur de Michel. Toutefois, soit que ses rapports avec la papauté ne lui parussent pas assez affermis, soit qu'il se crut en état de pourvoir autrement à la situation d'Asie Mineure, le prince n'agita officiellement jusqu'après le concile général que la question apparemment plus désintéressée de la délivrance des Lieux Saints. Hypnotisée par le péril angevin et soucieuse d'y parer en étendant

(1) Sur les opérations clandestines du Paléologue contre les possessions latines, en 1275-1276, voir CHAPMAN, *op. cit.*, 126 suiv.; DADE, *op. cit.*, 48, 49; NORDEN, *op. cit.*, 545-548.

(2) Valable à partir du 1er mai 1275; DÖLGER, *op. cit.*, III, 2015; cf. CHAPMAN, *op. cit.*, 126.

(3) Cf. DÖLGER, *op. cit.*, III 2015.

(4) Cf. WITTEK, *op. cit.*, 15-32.

(5) Cette année 1275 devait apporter aux musulmans d'Anatolie un immense espoir de délivrance, car elle vit le sultan Baibars occuper l'Arménie cilicienne et détruire le seul barrage qui les séparât de leurs coreligionnaires de Syrie. Deux ans plus tard, quand se sera dissipée la menace de la croisade, Baibars pénétrera presque sans coup férir (printemps 1277) jusqu'au cœur de la Cappadoce mollement défendue par les vassaux musulmans du khan de Perse. Cf., GROUSSET, *op. cit.* III 694.

(6) Du temps de Michel Paléologue, on s'est très exactement rendu compte que si le transfert de la capitale de Nicée à Constantinople servit à merveille le prestige politique de l'empire, sa force de résistance s'en trouva considérablement affaiblie.

ses conquêtes, Byzance s'était refusée à toute offensive du côté de l'est. Devant la croisade imminente, l'empereur, tout en estimant que son obéissance en matière religieuse solderait toujours amplement ses attaques dans l'archipel égéen et en Morée, jugea le moment venu d'un coup d'État diplomatique qui mettrait à son service ou à sa discrétion les forces de la Chrétienté.

Le basileus se rendait compte que, durant le voyage et le séjour des troupes d'expédition en Orient, l'état de guerre avec les princes latins de Morée et de l'Archipel devait officiellement cesser, le moindre prétexte devant déclancher une représaille armée contre Byzance. Pour se donner une garantie plus solennelle, il n'hésita pas à signer, sur le désir du pape, une trêve (1) destinée surtout à paralyser l'adversaire. Restait à définir quelle serait son attitude au cours de la croisade imminente. Rome ne lui laissait la liberté et ne lui garantissait l'indépendance que pour en obtenir un concours efficace, d'ailleurs incessamment promis. Mais quels devaient en être le sens et la mesure ? On ne l'a jamais su nettement. Il semble cependant certain qu'une rupture ouverte avec Baibars (2) ne fut pas dans ses intentions immédiates. Soucieux de ménager ce trop puissant voisin dont la fortune était apparue plus foudroyante encore que celle de Saladin, il objectera pour ne pas armer les serments d'alliance (3) qui le liaient au soudan. Il faudra que le pape rappelât durement à ce délicat, d'habitude si peu en peine de rompre ses pactes avec les chrétiens, que tout traité, même juré, passé avec les ennemis de la foi était de soi invalide et non avenu.

Cette impérieuse déclaration, si elle eût pu au besoin tranquilliser sa conscience, était de nature à grandir ses appréhensions, vu l'incertitude où l'on pouvait être de l'issue du conflit. Un intérêt géographique évident rapprochait Grecs et Mamluks en butte aux mêmes visées angevines et la fréquence de leurs rapports a même fait penser à une conjuration orientale (4) contre la menace armée de l'Occident. Or que la nouvelle croisade vînt comme tant d'autres à échouer — on savait bien aux Blachernes quelles dissensions travaillaient la chrétienté latine — Byzance, restée seule en face de son alliée exaspérée, eût payé

(1) Cf. Dölger, *op. cit.*, III 2015.

(2) Il concluait en effet cette année même un traité d'amitié avec le prince musulman. Voir ci-dessus, p. 259, note 5.

(3) L'objection dut être formulée au nom du Paléologue par le Métochite lui-même ainsi que le laisse nettement entendre la réponse d'Innocent V, à qui, après la mort de Grégoire X, incomba la tâche de donner suite à la démarche des Byzantins. Cf. Norden, *op. cit.*, 557 en note.

(4) Cf. Norden, *ibid.* et Canard, *loc. cit.*, 220-222.

de sa ruine son impardonnable félonie. Prudente, elle tenta de sauver les apparences en provoquant une diversion dont peut-être les Egyptiens lui sauraient gré et qui, en tout cas, enlèverait à son intervention dans le conflit, s'il avait lieu, tout caractère de spontanéité. Un homme de confiance, Georges le Métochite, simple archidiacre de Sainte Sophie, partit d'urgence en mission secrète (1), accompagné du seul interprète, qui, note le court rapport (2) que l'apocrisiaire nous a laissé, bien que haut dignitaire impérial, n'avait le droit de dire que ce qu'on lui dicterait.

L'affaire fut habilement négociée (3). Point d'offre brutale qui eût mis en un relief trop saisissant l'intérêt personnel du requérant. Le légat impérial sembla n'être venu que pour prendre les derniers arrangements en vue de la croisade (4). Il s'enquerrait de la personne des chefs, de la force des contingents, du but de l'expédition et du plan arrêté. Sur quoi, au nom de son maître, il plaida la cause du passage par terre (5), proposition qui devait être reçue avec autant d'étonnement que de reconnaissance, puisqu'elle avait d'emblée les faveurs des conseillers techniques de Grégoire X. En effet, les théoriciens officiels avaient déjà représenté au pape à quelles difficultés quasi insurmontables se heurterait le transport par mer de troupes nombreuses et quels avantages toujours reconnus offrait la vieille route d'Asie Mineure par le Bosphore et la vallée du Danube. Le seul obstacle grave que Humbert de Romans et Fidence de Padoue (6) avaient signalé à son inten-

(1) L'objet principal de cette ambassade byzantine (la croisade) et un autre secondaire (l'attitude que Michel VIII désirait que le pape prît à l'endroit de ses vassaux récalcitrants) étaient déjà connus par la réponse d'Innocent V. Regeste dans Dölger, *op. cit.*, III 2022 (avec sources et indications bibliographiques).

(2) Le texte de ce rapport, inédit dans le *vatic. graec.* 1716, ff. 72-74 v., et perdu au milieu d'une dissertation sur la procession du Saint Esprit, paraîtra in extenso avec un lot d'autres pièces très importantes, en appendice à mon livre précité.

(3) La rencontre des apocrisiaires et du pape se fit sans nul doute à Lausanne, car la présence de l'empereur germanique (Rodolphe de Habsbourg) y est signalée.

(4) A lire le récit du Métochite, on a d'autre part l'impression que l'initiative d'une action contre les Turcs d'Anatolie serait venue du pape lui-même au cours des négociations. Mais de tout le texte il ressort nettement que si l'idée vint de Grégoire X, elle lui fut habilement suggérée.

(5) Aussi étrange que la chose puisse paraître, la proposition de passage par terre fut formulée par le Paléologue et l'on a là le plus ferme indice de ses réelles intentions : Ἦν γὰρ ἀνατεθειμένον μετὰ τῶν ἄλλων πρὸς τοῦ στελλαντος ἡμᾶς αὐτοκράτορος κατὰ συμβουλὴς λόγον εἰπεῖν, ὡς ἴν' ἡ δίοδος γενηται τῶν κινηθησομενων διὰ ξηρᾶς, ἡ πρὸς τὸν Ἅγιον Τόπον ἀνάγουσα καὶ μὴ διὰ θαλάττης πολλὴν τὴν δυσχερειαν ἐχούσης λογικοῖς τε ζώοις καὶ τοῖς ἀλόγοις τῷ τοσούτῳ μηκει τοῦ διαστήματος. Vatic gr. 1716, f. 72r.

(6) Le *Liber recuperationis Terrae Sanctae* de Fidence de Padoue proposait un triple itinéraire, en premier lieu le passage par la vallée du Danube, le Bosphore, la Bithynie, la Turquie et l'Arménie; en second lieu, le rassemblement et l'embarquement à Brindisi pour la côte dalmate et de là marche sur Constantinople; enfin

tion se trouvait maintenant levé par la démarche du Métochite. L'Empire byzantin, étiré de l'est à l'ouest, détenait en effet une portion considérable de l'itinéraire avec ses principaux points stratégiques. Aux époques de tension grécolatine, n'avait-on pas été d'avis de prévenir la mauvaise volonté ou la trahison éventuelle des grecs par une action préliminaire (1) contre Constantinople ? Cette fois leur souverain offrait spontanément ce que l'on redoutait qu'il n'agréât point : le libre passage par ses états des armées d'Occident.

Les croisés franchiraient donc le Bosphore, pénétreraient en Bithynie et par la voie classique marcheraient sur la Syrie à travers la *Turquie* et la Cilicie. Le dévouement des états arméniens, compromis et très éprouvés était assuré et l'on y comptait ; d'autant que, faisant obstacle à la réunion en un seul faisceau des possessions musulmanes de l'Asie Antérieure, leur sort était prescrit d'avance. Quant aux émirs turcs, le basileus se flattait d'obtenir par lettre de son gendre, leur suzerain, — le khan de Perse — pleine assistance et libre passage (2). Le nom de Turquie intrigua Grégoire X et c'est ici que le byzantin joua franc jeu. Le pape s'enquit longuement d'une nation nouvelle pour lui, de la grandeur du pays, de la densité de sa population, de la religion de ses habitants. Le Métochite complaisamment chargea le tableau. Il eut d'abord soin de préciser que cette longue bande de territoire qui, de la Mer Noire à la Méditerrannée, touchait partout le pays grec était un bien anciennement volé à sa patrie et donc injustement détenu par le

---

embarquement à Gênes ou à Venise pour la Syrie ou l'Arménie. Texte dans l'édition de G. GOLUBOVIC, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, II, 1913, 51, 57. Route de terre, route de mer, combinaison des deux voies, Fidence opte résolument pour la seconde, contre l'avis presque unanime des autres théoriciens, en particulier de Brocard (ed. Historiens des Croisades, Arméniens II, 359). Le pape, tout en pressant l'équipement d'une flotte à laquelle chaque prince ou république devait fournir trois vaisseaux (cf. J. GUIRAUD, *Les registres de Grégoire X*, nn. 799 (Venise), 800 (Charles d'Anjou), se décida surtout pour la voie de terre, sans exclure nullement, en raison de buts stratégiques précis, l'autre moyen de transport. Voir sur la question posée aux confins des XIIIe et XIVe siècles par la nécessité de faire voyager dans la plus grande sécurité des troupes de plus en plus nombreuses et plus fortement équipées, les notations de J. DELAVILLE LE ROULX, *La France en Orient au XIVe siècle*, 1886, 20-39.

(1) Ce projet devait revivre avec l'assentiment et l'appui du pape et prendre à l'instigation de Charles de Valois, frère de Philippe le Bel, moins de vingt cinq ans plus tard (en 1298) une dangereuse tournure dans l'empire d'Orient. Cf. Delaville Le Roulx, *op. cit.*, 43-45.

(2) Cf. *cod. vatican. gr.* 1716, f. 72 r/v : καὶ ὡς οἰκονομήσει βασιλεὺς διαμνήσει ταῖς πρὸς τὸν οἰκεῖον γαμβρὸν τὸν τῶν Ἀτταρίων δεσπόζοντα. Du temps du prince arménien Hayton, on comptait encore sur cette tolérance du suzerain mongol ; cf. Historiens des Croisades. Arméniens II 359. Voir d'autre part l'idée que Brocard (*ibid.*, 502 suiv.) se faisait du rôle éventuel des Turcs dans le cas d'un passage par terre.

ravisseur; le négociateur invoqua ensuite le passé chrétien de villes célèbres, Césarée qu'illustra saint Basile, Nysse la métropole de son frère saint Grégoire, Iconium où un peuple impie foulait les traces de saint Paul et de saint Amphiloque et d'autres. A ce plaidoyer pathétique l'émotion gagna le pape qui, à plusieurs reprises, soit en privé soit en public, examina attentivement la situation nouvelle créée par cette révélation, puis fit incorporer (1) au plan de la future croisade un projet d'épuration de l'Anatolie, au profit de son maître légitime, l'empereur grec catholique.

Libéré de ses préjugés séculaires envers les grecs, le Saint-Siège n'avait plus de peine à écouter leurs suggestions et, tout compte fait, trouvait même judicieux le plan de fortifier, en le restaurant, l'état le plus exposé de la chrétienté. Aussi bien, puisqu'il s'agissait d'anéantir l'Islam, autant valait se faire la main en Asie Mineure aux dépens de simples peuplades, car la possession de Jérusalem ne serait elle-même définitive que si l'on réduisait de l'Euphrate au Nil, sur des territoires stratégiquement solidaires, les nations infidèles attachées à ses flancs. D'ailleurs, le cas échéant, suivant la tournure des événements, ces turcs accourus à l'appel des Egyptiens leurs coreligionnaires, pouvaient devenir un danger en prenant à revers l'armée chrétienne. Enfin — considération plus générale et de plus grande portée — si la Syrie-Palestine pouvait être ravitaillée en hommes et provisions de guerre par voie de mer, une assistance militaire efficace, capable de parer aux attaques extérieures et aux multiples causes de désagrégation où la plongerait les inévitables rivalités des puissances mandataires, n'était concevable que si on lui assurait une large base d'opération. Chez les théoriciens du XIVe siècle (2), ce sera vérité courante que seule l'occupation préventive de l'Anatolie eût pu consolider et garantir efficacement la conquête de la Terre Sainte, en raison de ses excellents mouillages et ports propices au ravitaillement, de la richesse exceptionnelle de ses plaines, de la proximité des comptoirs très commerçants de Thrace ou de Crimée, surtout de son aire immense aux ressources stratégiques illimitées.

---

(1) Cf. cod. *vatican. gr.* 1716, f. 72v : Ὡς οὖν ταῦτα γνοίη, βαθὺ στενάξας καὶ πῶς ἂν τις ὑποκρίνατο τοῦ προκειμένου προβαίνοντος ἡμῖν εἰς εὐόδωσιν ἔργου, εἴπερ εὐδοκοίη θεός, ἀνίσχυτο καθορᾶν τοιάνδε κληρουχίαν κατέχεσθαι χριστιανικὴν ὑσεβέσιν..... καὶ μὴ παντὶ σθένει γενέσθαι διὰ σπουδῆς εἴτε πρὸ τῆς ἀναῤῥύσεως τῆς Ἁγίας, εἴτε μετέπειτα εἰς τὴν προτέραν ἐπαναδραμεῖν δεσποτείαν καὶ τὴν ἀρχαίαν ὑποκατάστασιν τὴν χριστώνυμον.

(2) Principalement chez Guillaume d'Adam et Brocard; au sujet de leur manière de voir, consulter DELAVILLE LE ROULX, *op. cit.*, 73, 74, 93-97.

Ces arguments étaient propres à emporter l'adhésion du pape et il est naturel qu'ils soient venus sous la plume de ses conseillers. Comment s'expliquer que le Paléologue les ait, le premier ou peu s'en faut, présentés à son attention ? L'appréhension qu'on avait à Byzance d'une agression latine était extrême. On y redoutait les croisés comme ennemis. Pouvait-on les désirer comme alliés sur ses propres terres ? C'était pourtant bien là que ses démarches, par l'entremise du Métochite, tendaient à les attirer dans le fol espoir de recouvrer à la pointe de leur épée les régions irrédimées de l'ancien empire grec. Or dans le même temps le prince se refusait à vouloir que sa dynastie, au cas où elle eût été détrônée par un usurpateur, eût eu recours pour venger et recouvrer son droit à une armée occidentale (1). Il ne voulait surtout pas que la tragédie de 1204 vînt à nouveau ruiner son œuvre de restauration, d'autant que la menace latine était à demeure chez lui dans ces troupes mercenaires qui, à la faveur des dissensions religieuses, faisaient volontiers litière de leurs serments de fidélité et causaient au pouvoir les plus durs embarras (2). Mais cette précaution, bonne pour la minorité de ses fils, lui disparu, était caduque de son vivant, car il se croyait assez habile ou assez fort pour introduire dans son jeu un aussi redoutable aléa. Par quel secret calcul ?

Le désir d'obliger le soudan son allié en détournant à son profit le premier élan des forces chrétiennes justifie-t-il à lui seul les risques auxquels le séjour des latins eût exposé l'empire ? Non assurément et l'on eût pu douter de cette résolution si le Souverain Pontife n'avait d'avance accordé aux hôtes grecs la suprême garantie de sa présence (3), qui, destinée à sauvegarder la bonne entente entre les chefs, était d'abord à l'avantage de Michel Paléologue, tout à la peur qu'une de ces troupes errantes, aux appétits changeants, ne tentât contre lui quelque heureux coup de main. Grégoire X, instamment prié d'épargner au peuple à peine revenu à son obédience un retour du drame de 1204 dut sans doute aussi vouloir par là couvrir de sa personne et de son autorité l'empire grec et sa capitale. En tout cas, l'annonce de cette détermination inespérée peut seule expliquer la proposition, d'une

(1) Notices et Extraits, *loc. cit.*, 164 (mémoire de juillet-août 1274).
(2) *Ibid.*, 165.
(3) Fidence fait du capitaine général des forces chrétiennes un portrait si idéal qu'un pape pouvait seul l'incarner ; éd. Golubovic, *loc. cit.*, 41 (c. 49). En réalité, Grégoire X exprima dès la première session du concile de Lyon son intention de prendre personnellement part à la croisade ; cf. Norden, *op. cit.*, 472 n. 2 ; Baronius, *Annales ecclesiastici*, éd. 1748, III 394, s. a. 1274 (voir aussi s. a. 1275 n. XIII).

invraisemblable témérité, faite au sujet de l'itinéraire à suivre par le basileus qui, voyant décidément mûrir l'expédition tant redoutée, aura manœuvré pour que la croisade, grosse de menaces pour lui, servît ses intérêts.

Quoi qu'il en soit, ainsi engagée, l'affaire parut d'assez grande importance pour nécessiter l'envoi, en plein hiver, à Constantinople, d'un cardinal de marque (1). Celui-ci jetterait les premières bases d'un accord, mais rien ne se ferait avant que Grégoire X et Michel VIII n'aient tenu sur le même sujet une conférence à deux. La date et le lieu en furent immédiatement fixés; les augustes interlocuteurs se rencontreraient au lendemain de Pâques 1276 à Brindisi ou à Valona (2) suivant que le permettraient les circonstances. Le pape tenait à rentrer d'abord à Rome et à y achever, par le couronnement du nouvel empereur germanique, Rodolphe de Habsbourg, la pacification de l'Occident. On sait que l'étape d'Arezzo fut fatale au pontife qui mourut inopinément le 6 janvier de cette même année 1276, en songeant à l'extermination prochaine de l'Islam. Lui disparu, les dissensions renaquirent, acerbes, entre chrétiens; le roi d'Aragon continua à briguer la couronne impériale; Ottocar de Bohème aggrava son différend avec l'empereur germanique; Charles d'Anjou se reprit à vouloir arracher Constantinople à ses maîtres; l'attitude du Saint-Siège redevint elle-même défiante à l'égard des grecs. Ainsi fut perdue, dans la mésentente générale, l'une des occasions les plus favorables qui se soient offertes aux croisés de reconquérir la Terre Sainte, à un moment où la disparition prochaine du redouté Bibars (1277) et l'anarchie qui s'en suivit dans sa famille et son armée eussent singulièrement facilité l'entreprise.

Tout théorique qu'il soit resté le nouveau plan de guerre mérite de retenir l'attention d'autant qu'il comportait en cette fin du XIIIe siècle de troublantes inconnues. Avec lui, nous sommes en effet en plein paradoxe historique. Jamais au cours de son existence quasi millénaire, Byzance n'avait encore éveillé de si pressantes convoitises et voilà qu'elle appelait à elle ces barbares (3) cupides que sa diplo-

---

(1) Cod. vatican. 1716 f. 73 r : Ἡμᾶς μὲν προαπέστειλεν εἰς τὴν Ῥώμην ἐπανελθεῖν, κἀκεῖσε μένειν τὸ κατὰ σκόπον τῆς βουλήσεως ἅπαν ἀνακαλύψας, ὡς ἐκεῖθεν ἡμᾶς μετὰ τὸ ἐπαναζεῦξαι πρὸς τὸν πέμψαντα πέμπειν μετά τινος τῶν ἐπιφανεστάτων καδδηναλίων διὰ μεσης τῆς τοῦ χειμῶνος ὥρας.

(2) Vat. gr. 1716, f. 73 : αὐτὸς δὲ μετὰ τὴν λαμπροφόρον ἡμέραν τῆς σωτηριώδους κυριακῆς Ἀναστάσεως ἐξελθὼν ἐλεύσεται πρὸς Βρεντήσιον, ὅτε Βασιλεὺς ἀφίξεται πρὸς Αὐλῶνα...

(3) Le pape tenait à ce que les rois, comme lui-même prissent personnellement part à la croisade. Les collecteurs pontificaux ne devaient leur remettre le montant de la dîme qu'à cette condition expresse et seulement au moment du départ; cf.

matie pouvait à peine contenir au loin. Quel regard de tragique avidité Charles d'Anjou, l'un des principaux chefs de l'expédition (1), n'eût pas jeté sur ses palais et ses murs tentateurs. Michel VIII le savait bien, qui, habitué aux grands coups téméraires, ne s'exposait froidement aux attaques de son plus redoutable ennemi que dans l'espoir d'un avantage assuré. La présence de Grégoire X eût sans doute suffi à prévenir les velléités d'une agression; surtout le roi de Sicile eût bien pris garde de compromettre par une attaque inopportune et chanceuse les droits certains qu'il allait acquérir (2) par Marie d'Antioche sur le royaume de Jérusalem.

Quand elle connut ce plan de restauration, l'opinion byzantine semble avoir réagi en sens opposés (3). Un parti, acceptant cette alléchante perspective, la tenait pour une utopie de cerveau débile; un autre, sans en contester la portée pratique, la craignait comme un danger et voyait dans le négociateur malchanceux soit un songe-creux soit une traitre inconscient. L'aide si généreusement offerte par le pape n'eût donc que difficilement recueilli les suffrages de la masse. Le souverain à la main lourde ne s'en fût, il est vrai, guère soucié, mais l'humeur hostile de ses sujets eût infailliblement ralenti sinon contrecarré la collaboration militaire. Néanmoins, volontaire et tenace, il fût passé outre et eût couru résolument la chance qui, pour défier les apparences, pouvait se plier à ses désirs, le cas échéant.

Cependant la campagne préliminaire d'Asie Mineure, d'un intérêt éminemment stratégique, eût rencontré un obstacle plus insurmontable : l'hostilité des Tartares, les vrais maîtres de cette Turquie que l'on se promettait de recouvrer. Le passage et l'approvisionnement des troupes occidentales (4) était chose assurée parce qu'offerte spontanément

---

Baronius, *op. cit.*, s. a. 1275 n. xliv. La venue des princes eût entraîné une affluence inaccoutumée de pèlerins dont le passage, nécessairement échelonné, sur les terres byzantines eût provoqué d'inévitables heurts. En 1265, Michel VIII avait exigé le serment préalable de ne pas attaquer son empire : cf. Norden, *op. cit.*, 556 n. 1. En 1274/75, il semble que la présence du pape ait suffi à le rassurer.

(1) Charles d'Anjou s'était croisé dès avant le 13 octobre 1275, quand il reçut cession des revenus d'une dîme sexennale, à condition que lui et son fils prendraient la tête de leurs troupes.

(2) Cf. Grousset, *op. cit.*, III 672, 673.

(3) Mouvements divers notés par Le Métochite dans son rapport, cod. *vatican. gr.* 1716, f. 74 r.

(4) Grégoire X annonçait, le 13 mars 1275, au khan Abaga l'envoi prochain d'une mission pontificale chargée de prendre toutes les dispositions utiles avant l'arrivée en Orient des troupes chrétiennes. Cf. Guiraud, *op. cit.*, n. 577. La démarche de Michel VIII auprès de son parent fût donc allée au devant d'un accord déjà presque conclu.

par le khan de Perse et requise au besoin par son gendre, l'empereur de Constantinople ; mais une occupation militaire (1) qui eût transformé l'Anatolie en une nouvelle Syrie féodale n'était certainement pas dans les intentions des Mongols. Or ceux-ci étaient trop puissants pour que l'on désirât engager contre eux une partie dangereuse qui, même en cas de succès, eût trop affaibli les forces chrétiennes et les eût détournées de la Terre Sainte. Le Métochite, lui-même, savait bien que Nysse, Césarée et les provinces orientales étaient en trop fortes mains pour qu'une tentative de les reprendre eût eu quelque chance de réussite. Se serait-il servi de ces grands noms uniquement pour apitoyer le pape et exciter un intérêt déjà trop marqué ? Ses visées, ainsi que celles de son souverain, étaient-elles en ce cas plus modestes ? Tout le long de la frontière byzantine, sur une zone d'inégale profondeur, mais surtout entre la vallée du Méandre et les défilés du Taurus, vivait en effet une population très agissante de guerriers nomades (2) dont les incursions continuelles dépeuplaient et ruinaient les provinces limitrophes. Dompter ces gênants voisins, c'était à la fois pourvoir à sa sécurité et agrandir le patrimoine national. Le prince mongol, porté à des égards envers son parent byzantin, consentirait plus facilement à ce qui, au fond, n'eût été qu'un rajustement de frontières. Ramené à ses proportions, le gain n'était pas négligeable pour un effort réduit.

Il semble bien toutefois que le négociateur de 1275 ait misé sur une restauration complète de l'empire grec en Asie Mineure. Trente trois ans plus tard, au fond de la prison où l'aura confiné la cabale des schismatiques, il jettera à la face de ses insulteurs le succès inouï de sa fameuse mission. Or, de son propre aveu, à quoi tendait celle-ci ? Rien moins qu'au rétablissement de la souveraineté nationale dans ses premières limites (3). On s'explique assez que Grégoire X, mal informé de la situation exacte de l'Anatolie, ignorant peut-être sans doute le droit de suzeraineté qui la rattachait aux Tartares, ait complètement

(1) Comme l'écrira un peu plus tard le prince Hayton (cf. Historiens des croisades. Arméniens II 357), on croyait facilement que les Mongols vainqueurs céderaient, en libre propriété, aux chrétiens les pays par eux conquis à l'occident. Certes les asiatiques avaient multiplié les assurances touchant Jérusalem et la Palestine et l'on pouvait légitimement comprendre, contre paiement d'un tribut, dans ce don généreux les états francs de Syrie dans leur ancienne extension. L'Anatolie turque n'avait jamais fait l'objet de promesses et sa possession, qui lui ouvrait la Méditerranée, était trop nécessaire à la puissance mongole pour que sa cession put venir en discussion.

(2) La chronique de G. Pachymère contient de nombreux récits de leurs méfaits ; tableau général dans WITTEK, *op. cit.*, 1-57 passim.

(3) Voir ci-dessus p. 267, n. 1 le texte du rapport.

admis, s'il ne le provoqua pas, le point de vue de son interlocuteur. Mais on conçoit aussi aisément qu'un examen attentif l'eût détourné, lui et les princes occidentaux, d'une entreprise secondaire pleine d'aléas. Quoi qu'il en soit, un accord général avec ces mêmes Mongols était la condition même de la croisade et il n'est pas exclu qu'à la faveur d'un réglement général destiné à extirper l'Islam, les terres anatoliennes eussent fait retour à leur ancien maître byzantin. En toute hypothèse, l'aide latine était nécessaire et la question se posa de savoir si elle serait accordée avant ou après la conquête de la Palestine, question que Grégoire X voulut réserver en attendant de consulter l'empereur grec (1) et sans doute le conseil de guerre qui, en dernier ressort, déciderait sur place.

Dans le cadre de cette époque tourmentée, où se précipite le destin de Byzance, le plan de restauration conçu par Michel VIII, tout égoïste qu'il paraisse en face des projets de croisade formés par l'Occident, avait du moins sur ces derniers l'avantage d'une certaine urgence. La puissance turque, faite de la collaboration occasionnelle de nombreux émirs sans programme de conquête et sans unité politique (2), eut été brisée et peut-être à jamais par une offensive régulière. L'opération rapidement conduite eût d'autre part fourni une base indispensable pour la conquête d'Antioche et de Jérusalem. Encore un demi-siècle de négligente expectative et les forces ottomanes, enfin cristallisées par un chef entreprenant, Umur beg, porteront en Europe même le péril musulman.

Le trop long règne d'Andronic II (1282-1328) fut en effet celui de la phobie antiromaine. Fidèle jusqu'au bout à un serment qu'une conjuration de moines arracha à sa jeunesse imprévoyante, ce prince commit l'imprudence de vouloir néanmoins conjurer le péril grandissant avec l'aide latine, mais en dehors du Saint-Siège. L'Espagne, qui avait délivré son père de Charles d'Anjou, lui prêta ses routiers catalans dont l'avidité ruinerait les finances de l'Etat et dont les usurpations consommeraient le morcellement de l'empire. Les vœux des fanatiques, qui disaient préférer le joug musulman à la tyrannie pontificale, reçut sans tarder un commencement d'exécution. Et l'on s'explique qu'apprenant au fond de son cachot la continuelle avance des Turcs, Georges le Méto-

(1) Voir ci-dessus, p. 267 n. 1 le texte y afférent.

(2) Brocard (cf. Historiens des croisades, Arméniens II 511) signale que la perpétuelle division de ces émirs, et les révolutions incessantes qui les opposaient les uns aux autres affaiblissaient encore de son temps l'union et la cohésion des forces musulmanes.

chite, ardent patriote et catholique décidé, ait voué au fer musulman les têtes étroites qui, par haine du pape, abandonnait pour une politique de suicide la politique de salut et d'expansion dont il avait été l'heureux négociateur. Le XIVe siècle connaîtra encore, il est vrai, des recours sincères à l'aide romaine, mais le mal sera trop avancé et le pouvoir du Saint Siège trop entamé; surtout l'Occident qui, dans un élan de foi chevaleresque, s'était passionné pour la délivrance des Lieux Saints, verra sans excessive émotion, s'effondrer graduellement un empire qui ne put ou ne sut, selon les circonstances, fixer son intérêt ou gagner ses sympathies.

V. Laurent.

L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie.

Macaire ou Phrantzès ?

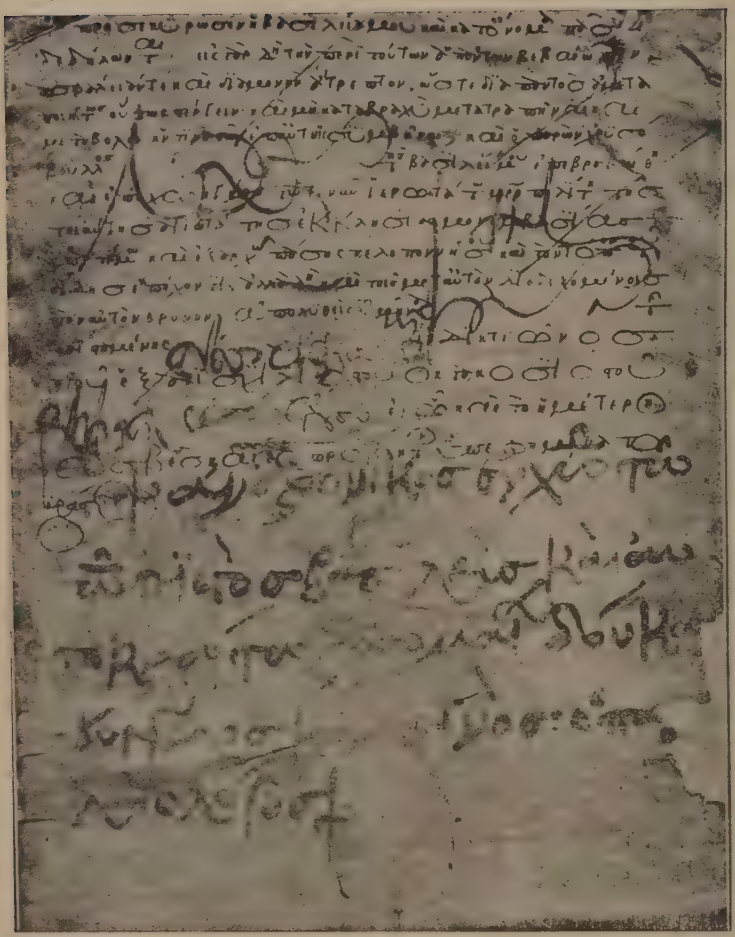
De récentes études (1) ont attiré l'attention sur deux chrysobulles « originaux » conservés à Athènes, et relatifs à la juridiction de la métropole de Monembasie sous Andronic II Paléologue : la preuve est faite que le texte dit de 1293, de la Bibliothèque Nationale (= A) (2), fut rédigé dans le troisième quart du XVIe siècle, à l'inspiration et peut-être par le métropolite Macaire Mélissénos, d'après l'authentique chrysobulle de juin 1301 qui fait l'ornement du Musée Byzantin (= B) (3) ; comme il arrive souvent en pareil cas, le plagiaire a farci son modèle d'interpolations. La cause est entendue, et nous n'aurions pas à y revenir si l'on pouvait faire la part d'Andronic II et de Macaire, de l'original vrai et de sa copie amplifiée. Mais il serait bien malaisé de comparer aujourd'hui le texte des deux versions. On ne sera pas peu étonné d'apprendre que neuf éditions (4) et une copie manuscrite au

(1) A. Heisenberg, *Aus des Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit*, dans *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch., Phil.-Hist. Klasse*, München, 1920, p. 25-33 ; et surtout F. Dölger, *Ein literarischer und diplomatischer Fälscher des 16. Jahrhunderts, Metropolit Makarios von Monembasia*, dans *Festgabe Otto Glauning*, Leipzig, 1936, p. 25-35 (Une traduction grecque de ce dernier article, œuvre de M. Lampsidès, a paru à Athènes en 1938).

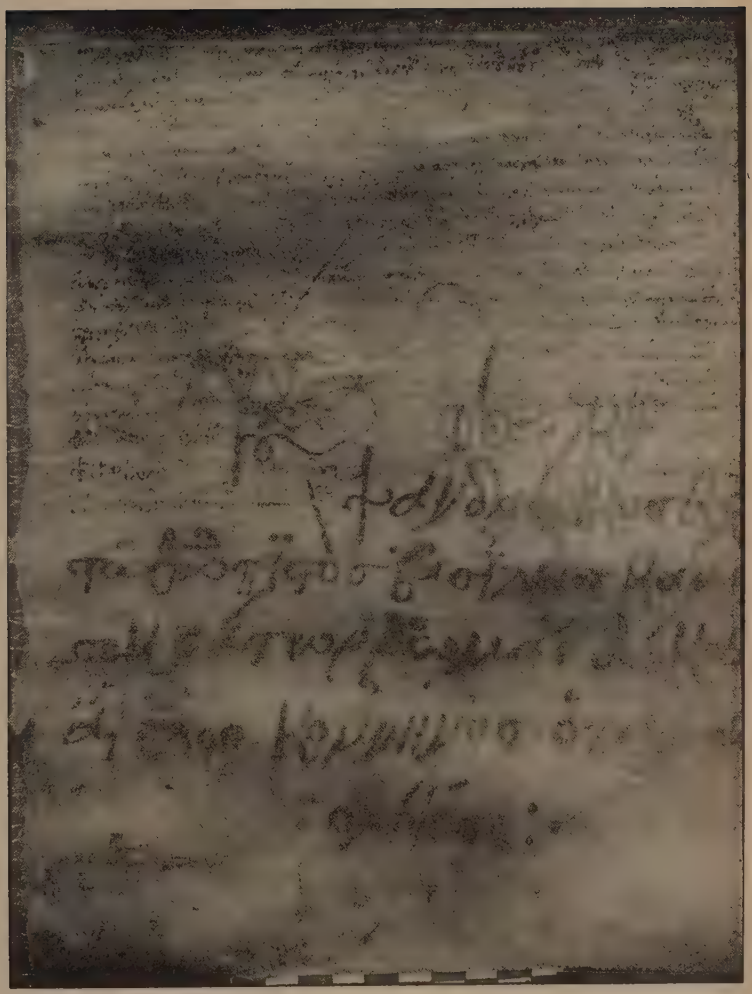
(2) Cod. *Athen.* 1462 : J. et A. Sakkelion, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1892, p. 261-62.

(3) N° 3570 : G. Sotiriou, *Guide du musée byz. d'Athènes*, 2e éd. Trad. franç., p. 99.

(4) Buchon, *Recherches historiques sur la principauté française de Morée*, t. I, Paris, 1845, p. LXXXI-LXXXIV ; J. Müller, *Byzantinische Analekten*, dans *Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissensch., Phil.-Hist. Classe*, t. IX, 2, Wien, 1852, p. 347-49 ; N. Dragoumis, dans Πανδώρα, t. IV (1853-54), p. 338 sq ; G. A. Rhallis-M. Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων..., t. V, Athènes, 1855, p. 333-40 ; Zachariae von Lingenthal, *Jus Graeco-romanum*, t. III, Lipsiae, 1857, p. 608-15 ; Migne, *Patr. Gr.* t. CLXI (1866), col. 1051-56 ; K. N. Papamichalopoulou, Πολιορκία καὶ ἅλωσις τῆς Μονεμβασίας ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων τῷ 1821, Athènes, 1874, p. 6-14 ; Fr. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. V, Vindobonae, 1887, p. 155-61 ; J. et P. Zepos, *Jus graeco-romanum*, t. I, Athènes, 1931, p. 516-22. Large extrait dans Chr. Dimitriou, Ἡ μητρόπολις Μονεμβασίας καὶ αἱ ὑπ' αὐτὴν ὑπαγόμεναι ἐπισκοπαί, Θεολογία, t. VII (1929), p. 142-43.



B. — Chrysobulle de juin 1301 (authentique)
(Musée Byzantin)



A. — Chrysobulle dit de 1293 (faux)
(Bibl. Nationale)

moins (1) ont aidé à répandre le document apocryphe, mais que deux éditions seulement, et d'accès difficile (2), ont livré le texte du chrysobulle authentique. Au moment où s'élaborent les regestes des actes impériaux, patriarcaux et épiscopaux, il est urgent de mettre à la disposition des historiens un document sûr.

Les pages qui suivent n'embrasseront pas l'histoire de la métropole de Monembasie, depuis les origines jusqu'au XVIe siècle. L'entreprise s'avère délicate et prématurée. D'ailleurs, le R. P. Laurent, à qui nous devons quelques travaux d'approche de première valeur (3), a marqué son intention de consacrer à ce sujet difficile un prochain article. La présente étude mettra l'accent sur quelques sources diplomatiques (4), sans plus. Force nous sera de recourir à l'histoire pour aider à leur commentaire, et saisir leur importance particulière au cours des luttes que la métropole eut à soutenir.

Monembasie ne défraya guère la chronique byzantine d'avant les

---

(1) *Neapol.* II-C. 35 (XVIe S.), p. 62 (= *Cyrillus* 36) : Salvator Cyrillus, *Codices graeci mss. Regiae Bibliothecae Borbonicae*, t. II, Neapoli, 1832, p. 29-30. Ce ms. est à l'origine d'une note de J. Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, t. III, Paris, 1846, p. 190-91, où le chrysobulle est attribué à Andronic III. Le cod. *Neapol.* II-C. 35 a transmis de nombreux papiers de Macaire de Monembasie, en exil en Italie depuis 1572 (cf. *infra*). Parmi les descriptions de ce ms. important, il faut citer, outre celle de Salv. Cyrillus, les notices de Buchon, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée*, t. I, Paris, 1843, p. 239-47 ; P. Marc, *Plan cines Corpus der Griechischen Urkunden...*, München, 1903, p. 117-18 ; [Sp. P. Lampros], dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XIX (1925), p. 34-41.

(2) Flaminius Cornelius (d'après une copie de Cyrille Martinius), dans Catharus, *Dalmatiae civitas in ecclesiastico et civili statu*, Patavii, 1749, p. 118 sq (cette édition ne nous est connue que par la collation assez étendue qu'en ont faite Miklosich-Müller, *op. cit.*, p. 453-54) ; J. Romanos, dans Πανδώρα, t. VI (1855-56), p. 626-28.

(3) *La métropole de Monembasie des origines au XVIIIe siècle* (à propos de l'article cité plus haut de l'archim. Dimitriou), dans *EO*, t. XXIX (1930), p. 184-86 ; *La liste épiscopale du synodicon de Monembasie, Ibid.*, t. XXXII (1933), p. 129-61.

(4) Les sources dont on dispose pour l'histoire religieuse de Monembasie, sont d'origine très diverse, et souvent contradictoires. Les chrysobulles impériaux et sigillia patriarcaux restent les documents les plus précieux ; leurs dates marquent des étapes sûres ; encore faut-il qu'ils soient reconnus authentiques. On rangera encore parmi les sources historiques, les *Notitiae episcopatuum* et, avec les réserves qu'appelle leur patriotisme local, les diverses versions de la Chronique de Monembasie. Des écrits de caractère polémique — le plus complet est le rapport que le métropolite Cyrille adressa en 1429 au patr. Joseph II — et quelques faux du XVIe siècle — le chrys. dit de 1293, la chronique interpolée de Phrantzès et le synodicon de l'Église de Monembasie (voir plus loin) — offrent parfois des précisions inattendues ; il va sans dire que la plus grande prudence doit présider à leur interprétation. Nombreux sont les documents que conservent, en version unique, les codd. *Neapol.* II-C. 35, *Taurin.* 336 (b. I 4) ou *Scorial.* Σ-I-12, du XVIe siècle. On verra que le métropolite Macaire est à l'origine de cette dispersion.

croisades : c'était un petit évêché, le troisième des sept sièges dépendant de Corinthe (1). La domination latine, qui consacra tant de déchéances, fit indirectement sa grandeur : son Église passa, sans transition, au nombre des métropoles. La date que l'on assignera à cet événement, découle de l'interprétation d'une décision synodale de 1397 (2) et de l'ancienne *praxis* à laquelle elle se réfère (3). Ce texte est trop important pour ne pas être cité ici en entier.

Τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Κορίνθου πολιορκίᾳ περιπεσούσης καὶ τῶν ἐποίκων αὐτῆς πανταχόσε διασπαρέντων, ὁ τότε Μονεμβασίας ἐπίσκοπος — ἐπισκοπὴ γὰρ αὕτη τῆς Κορίνθου τὸ πρότερον ἦν, ajoute-t-on en 1397 — σπουδὴν ποιησάμενος πᾶσαν, οὐ μόνον τινὰς τῶν Κορινθίων ἐπανεσώσατο καὶ κατῴκισεν αὐτοὺς ἐν τῇ Πελοποννήσῳ, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἄλλους τῶν περιοίκων μετακαλεσάμενος ἐγκατέσπειρε ταύτῃ, καὶ οὕτως αὖθις τὴν Πελοπόννησον κατῳκίσατο (4).

Ce témoignage fait figure de source. Monembasie était une des rares villes du Péloponnèse qui ne fût pas aux mains des Latins, et l'on peut croire qu'après 1210, date de la capitulation de Corinthe, son évêque se dépensa au service de ses coreligionnaires. Et Monembasie ayant succombé à son tour en 1248 (5), l'évêque-patriote eut à se distinguer entre 1210 et 1248. Mais laissons la parole à l'ancienne *praxis*.

Τοῦτον ἀμειβόμενος τῆς καλοκαγαθίας ὁ τότε τὰ τῆς βασιλείας σκῆπτρα διέπων, μὴ μόνον δι' αὐτὸν καὶ τοὺς ἐφεξῆς ἐπισκόπους τοὺς μετ' αὐτὸν τῷ τῶν μητροπολιτῶν ἐτίμησεν ἀξιώματι ἐν τῷ τὴν Μονεμβασίαν ἐπισκοπὴν οὖσαν ἀποκαταστῆσαι αὐτὴν εἰς μητρόπολιν, ἀλλὰ καὶ ἄλλας δύο ἐπισκοπὰς

---

(1) Cette situation, qu'enregistre pour la première fois une *Taxis* du temps de Léon le Sage et du patr. Nicolas (901-907) [Τῇ Κορίνθῳ τῆς Πελοποννήσου κζ' : 1) ὁ τοῦ Δαμαλᾶ 2) ὁ Ἄργους 3) ὁ Μονεμβασίας 4) ὁ Κεφαλληνίας 5) ὁ Ζακύνθου 6) ὁ Ζημαινᾶς 7) ὁ Μαΐνης ; apparaît inchangée jusqu'à la conquête latine. *Taxis* de 901-907 : éd. H. GELZER, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum*, München, 1900, II, p. 556 ; *Nea Taktika* de Constantin Porphyrogénète (vers 940) : éd. H. GELZER, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Lipsiae, 1890, p. 75 ; *Taxis* du temps de Tzimiscès, dans cod. *Athen.* 1372, fol. 486 v (un 8e évêque ὁ Κυθήρων est rattaché à ce moment à la métropole de Corinthe) ; *Taxis* du premier tiers du XIe siècle (entre 1022 et 1035) : éd. G. PARTHEY, *Hieroclis Synecdemus et Notitiae graecae episcopatuum*, Berolini, 1866. Not. 3, p. 117.

(2) Éd. MIKLOSICH-MÜLLER, *op. cit.*, t. II, p. 287-92. Cette décision règle un litige survenu entre Monembasie et Corinthe au sujet des évêchés de Maïna et de Zéména.

(3) Cette *praxis* se lisait dans le vieux codex où, « selon l'usage qui prévalait alors, les décisions du synode, jour après jour, étaient consignées » (p. 288, l. 24-25). C'est à cette même *praxis*, d'après le texte de 1397, qu'on se référera en 1429 : cf. Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XII (1915), p. 285, l. 4-18.

(4) P. 288 (l. 30) à 289 (l. 2).

(5) Cf. D. A. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, t. I, Paris, 1932, p. 14.

τῆς μητροπόλεως ἀποσπάσας Κορίνθου, ἔργον γεγονυίας τῆς λατινικῆς δεξιᾶς, ὡς εἴρηται, προσένειμε τούτῳ καὶ προσεκύρωσεν, ὃ δὴ καὶ ἡ σύνοδος ὕστερον ἐπεκύρωσεν, ἐπιφημίζουσα περὶ τούτου καὶ τὸν οὕτω ταῦτα διαταξάμενον αὐτοκράτορα (1).

Quel empereur visent les termes ὁ τότε τὰ τῆς βασιλείας σκῆπτρα διέπων ? Les empereurs de Nicée, ou Michel VIII Paléologue, aussitôt que les places de Monembasie, Maïna et Mistra lui eurent été rendues en 1261 ? L'une et l'autre opinions ont été défendues. Déjà en 1397, le synode admit que l'élévation de Monembasie au rang des métropoles, découlait des titres qu'elle s'était acquis peu après la chute de Corinthe : τετίμητο δὲ εἰς μητρόπολιν αἰχμαλωσίᾳ λατινικῇ περιπεσούσης τῆς μητροπόλεως [Κορίνθου], lit-on dans la décision synodale (2). M. Miller n'est pas moins explicite (3) : c'est avant 1248 que Monembasie prit la succession de Corinthe. De fait, le texte cité ignore tout de la conquête de Monembasie par Guillaume de Villehardouin ; dernier rempart de l'Orthodoxie dans le Péloponnèse latin, la ville méritait l'attention toute particulière de l'empereur de Nicée, avec qui elle entretenait des relations très suivies (4). Mais cette opinion, qui s'impose si naturellement à l'esprit, ne tient pas compte d'une circonstance importante. Le R. P. Laurent nous fait obligeamment remarquer que l'acte de 1397 a pu « fondre deux perspectives : celle du patriotisme monembasiote, et celle de sa reconnaissance par l'empereur par l'octroi du rang de métropole ». Le cod. *Vatic. gr.* 1455, fol. 223 v, corrobore ce point de vue : le glosateur (fin du XIIIe siècle) sait le nom des évêchés érigés en métropoles par les empereurs de Nicée ; de Monembasie, il indique clairement qu'elle connut cet honneur μετὰ τὸ σὺν Θεῷ εἰσελθεῖν ἡμᾶς εἰς Κωνσταντινούπολιν (5). Il faut donc interpréter dans ce sens la notice — volontairement équivoque, peut-être — de l'ancienne *praxis* citée en 1397 : ὁ τότε τὰ τῆς βασιλείας σκῆπτρα διέπων doit s'enten-

(1) P. 289, l. 2-10.
(2) *Op. cit.*, p. 287, l. 13-15.
(3) *The Latins in the Levant, A history of frankish Greece*, London, 1908, p. 11, note 1 et p. 62 ; *Essays on the Latin Orient*, Cambridge, 1921, p. 231 (= rééd. du *Journal of Hell. Studies*, t. XXVII, 1907, p. 229-41). W. Miller cite encore à l'appui de cette opinion le Βιβλίον Ἱστορικόν du métropolite Dorothée de Monembasie (1e éd. en 1631 : cf. É. Legrand, *Bibl. hell. du XVIIe s.*, t. I, Paris, 1894, p. 290 sq) ; ce livre nous est resté inaccessible.
(4) Cf. J. Schmitt, *The Chronicle of Morea*, London, 1904, v. 2768 : ὅπου ἔργον-ταν τὰ πλευτικὰ τοῦ βασιλεως Ῥωμαίων (p. 186).
(5) Éd. V. Laurent, dans *Échos d'Orient*, t. XXXI (1932), p. 318, note 3 et t. XXXV (1936), p. 115, note 2.

dre non de l'empereur de Nicée, mais de Michel VIII Paléologue en 1261.

Ce point de vue, adopté par M. Dölger (1), est parfaitement conciliable, en outre, avec les *Notitiae Episcopatuum* qui nous sont parvenues. Une seule *Taxis*, que l'on s'est habitué à dire contemporaine de Michel VIII, et qui inclut toujours Monembasie parmi les suffragants de Corinthe (2), pourrait s'opposer à nos conclusions. En fait, C. Fink (3) a reconnu qu'elle reflète un état un peu antérieur à Michel VIII. Ce témoignage confirme donc, plutôt qu'il ne ruine, notre thèse.

Monembasie occupait, entre 1261 et 1270, le 98e rang des métropoles (4) ; Michel VIII détacha, pour l'en doter, deux autres évêchés de Corinthe. Avec le titre d'*exarque du Péloponnèse*, le métropolite Grégoire pourvoit de titulaires les sièges d'Amyclée et d'Hélos ; il fait même quelques nominations à Lacédémone (5). Goûtant, eux aussi, la faveur du pouvoir, les marchands monembasiotes jouissent très vite d'un régime exceptionnel (6). On saisit bien les raisons qu'avait Michel VIII de rehausser ainsi le prestige de la métropole : il manifestait sans doute sa reconnaissance envers la cité qui avait été la citadelle de l'hellénisme ; mais les exigences de la politique et de l'orthodoxie inspirèrent surtout sa décision : le Péloponnèse comptait toujours des foyers farouchement indépendants ; en s'attachant définitivement le patriotisme monembasiote, Michel VIII agissait en homme d'état prévoyant et habile : Mistra et Monembasie lui furent autant de points d'appui et de bases de départ à l'expansion grecque (7).

---

(1) *Kaiserregesten*, n° 1897 a.

(2) Parthey, Not. 10, p. 125 (éd. plus critique dans *Studi Bizantini*, t. II, 1927, p. 131-55). La Not. 13, qui en est la réplique (p. 256), ajoute au nom de Monembasie, ἥτις εἰς μητρόπολιν ετιμήθη, et ne saurait donc nous être objectée.

(3) *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte*, L, Abt. 19 (1930), p. 677. Cette datation, que le P. Laurent a adoptée (cf. *Échos d'Orient*, t. XXXI, p. 318, note 4, et t. XXXV, p. 116), avait été pressentie par le P. G. de Jerphanion (*Les églises rupestres de Cappadoce*, Texte, t. I, 1, Paris, 1925, p. LIX) et M. Dölger (*Kaiserregesten*, 1897 a, *in fine*).

(4) *Taxis* de Michel VIII : Ληʹ ἡ Μονεμβασίας ἤτοι Ταινάρου : éd. H. Gelzer *Ungedruckte... Texte*, VI, p. 592.

(5) *Chronique de Monembasie* : Ἔξαρχος ὢν δὲ καὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δίκαια ἔγων πάσης Πελοποννήσου : éd. Nikos A. Bees, Τὸ «Περὶ τῆς κτίσεως τῆς Μονεμβασίας» χρονικόν, dans Βυζαντίς, t. I (1909), p. 68. De même, Νέος κῶδιξ τοῦ γρονικοῦ Μονεμβασίας, éd. Sp. P. Lampros, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. IX (1912), p. 247.

(6) Dölger, *Regesten*, 1897. Il y est fait une claire allusion dans des chrysobulles d'Andronic II (d'août 1284) : παρὰ τοῦ... πατρὸς τῆς βασιλείας μου (Miklosich-Müller, t. V, p. 154, in fine), et d'Andronic III (de nov. 1336 ?) : τοῦ προπάππου τῆς βασιλείας μου (*Ibid.*, p. 165, l. 6 ; sur la date, cf. *infra*, p. 280, note 5).

(7) Cf. D. A. Zakythinos, *op. cit.*, p. 15-25.

Au début du règne d'Andronic II (1282-1328), Monembasie a le 34e rang (1), et dès avant 1285, Andronic l'élève au 13e, qu'occupait depuis toujours la métropole de Sidé (Pamphylie) (2). Entre 1298 et 1315, Nicolas, métropolite de Monembasie, signe pompeusement : Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Μονεμβασίας ὑπέρτιμος καὶ ἐξαρχος πάσης Πελοποννήσου καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ Σίδης Νικόλαος (3). Deux chrysobulles de juin 1301 témoignent du crédit exceptionnel de ce prélat : l'un décrit soigneusement l'important domaine qu'il gère (4) ; l'autre,

(1) *Ekthesis* d'Andronic II : λδ' ὁ Μονεμβασίας : éd. H. Gelzer, VII, p. 598. Les copies utilisées par Gelzer (*Paris. gr.* 1356 et 1389) ajoutent ensuite : αὕτη ἐπισκοπὴ οὖσα τοῦ Παλαιῶν Πατρῶν εἰς μητρόπολιν προεβιβάσθη. L'erreur est manifeste : le témoignage unanime des *Notitiae* antérieures et de la *Praxis* citée en 1397, ne laisse aucun doute à ce sujet. D'ailleurs, plusieurs mss (*Vatic. gr.* 419, fol. 313 r ; *Ambros. gr.* 317, fol. 217 v) de cette même *Notitia* d'Andronic II, offrent un texte différent : λδ' ἡ Μονεμβασία · αὕτη ἐπισκοπὴ οὖσα τοῦ Κορίνθου εἰς μητρόπολιν καὶ λδ' θρόνον προεβιβάσθη (Cf. V. Laurent, *EO*, t. XXIX, 1930, p. 184). Le malheur veut que le texte publié par Gelzer ait fait souche, ou tout au moins ait été connu de recenseurs postérieurs : ainsi lit-on dans une autre *Ekthesis* d'Andronic II (éd. Parthey, Not. 11, p. 228) et dans le cod. *Vatic. gr.* 1175, fol. 154v (V. Laurent, *ibid.*, p. 185) : Ὁ Μονεμβασίας · ἡ ἐπισκοπὴ οὖσα του Κορίνθου, ἡ ὡς τινες του Παλαιῶν Πατρῶν ετιμήθη. De là sont nées d'étranges confusions (cf. Dimitriou, dans Θεολογία, t. VII, 1929, p. 140), sur lesquelles le P. Laurent (*ibid.*) a déjà attiré l'attention. On verra ce qu'il faut penser du texte de *Phrantzès*, IV, 16 (Bonn, p. 398), et accepté sans réserves par plusieurs, d'après lequel l'empereur Maurice aurait élevé Monembasie au 34e rang des métropoles, situation qu'auraient confirmée Alexis I Comnène et d'autres empereurs. D'après Phrantzès encore (I, 4 : Bonn, p. 25 = Teubner, p. 30), le patr. Athanase (1289-1293 ; 1303-1311), originaire d'Androusa, aurait érigé cette ville en évêché dépendant de Monembasie ; mais cette précision résulte d'une habile interpolation (cf. *infra*) ; il faut donc revoir de ce point de vue, la notice consacrée à Athanase par M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople, s. d., p. 402-3.

(2) L'*Ekthesis* d'Andronic II citée plus haut ajoute, dans le texte du *Paris. gr.* 1356 : ἀρτίως δὲ ιγ' θρόνος ἐστίν, dans celui du *Paris. gr.* 1389 : ἀρτίως δὲ ιγ' ἐστίν · μετὰ τὸ γεννηθῆναι τὴν ἔκθεσιν ταύτην προεβιβάσθη ὁ Μονεμβασιας καὶ ἐτάχθη μετὰ τὸν Ἀδριανουπόλεως καὶ θρόνος γέγονεν ιγ' (éd. Gelzer, p. 598, app. crit.). Nous commenterons plus loin une autre *Ekthesis* d'Andronic (éd. Parthey, Not. 12, p. 237), où figurent des annotations du XVIIe siècle. Ce surcroît d'honneur fut accordé à Monembasie avant l'été de 1285 : à cette date, Nicolas signe l'acte synodal qui décréta la déchéance de Veccos, immédiatement après le métropolite de Thessalonique (11e dans les *Notitiae* d'Andronic II), avant le métropolite de Gangres (18e dans ces *Notitiae*), ce qui indique bien qu'il a déjà hérité du rang de Sidé. Cet argument a été mis en valeur par le P. Laurent, *EO*, t. XXVI (1927), p. 145, note 8 ; t. XXIX (1930), p. 186.

(3) V. Laurent, *Un groupe de signatures épiscopales*, dans *EO*, t. XXXII (1933), p. 319-23 (avec une reproduction photographique de cette signature autographe). On remarquera qu'en 1285, il avait signé plus simplement : Ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Μονεμβασιας ὑπερτιμος καὶ ἐξαρχος πάσης Πελοποννήσου Νικόλαος, ὁρίσας ὑπέγραψα, et l'on ne s'interdira pas de penser que Nicolas y ajouta καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ Σίδης, sous l'influence du chrysobulle de 1301, récemment promulgué (V. Laurent, p. 323).

(4) Éd. E. Miller, *Catalogue des mss. grecs de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 61-65 (d'après *Scor.* Σ-I-12 ; Zachariae von Lingenthal, t. III, p. 617 ; *PG*, t. CLXI, col. 1056-60 ; Miklosich-Müller, t. V, p. 161-65 ; Zepos, t. I, p. 523-27. Long fragment dans J. Müller, *Byz. Analekten, loc. cit.*, p. 349, note.

qu'une lettre synodale ratifie aussitôt (1), étend sa juridiction à trois évêchés nouveaux (2). Quant aux exemptions accordées par Michel VIII aux marchands monembasiotes, elles avaient été confirmées par Andronic II en août 1284 (3). Elles le furent encore par Michel IX (4) et Andronic III (5). La métropole de Monembasie occupait alors la 10e place, avec Sidé et Athènes (6).

Nous ignorons l'objet du chrysobulle que Jean VI Cantacuzène délivra à Monembasie (7), mais il pouvait viser son Église, car des *sigillia* relatifs à Zéména et Maïna marquent les pontificats d'Isidore I (1347-1349) et de Philothée (1354-1355; 1364-1376) (8). Les derniers Paléologues ne ménagèrent pas à Monembasie les bienfaits de leur protec-

---

(1) Au témoignage de la requête de 1429, il n'est pas douteux qu'une πρᾶξις συνοδική n'enregistra le chrysobulle de 1301 (Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XII, 1915, p. 280, l. 27 à p. 281, l. 9).

(2) Ce chrysobulle est celui-là même qui fait l'objet de la présente étude, et dont on trouvera le texte en appendice.

(3) Éd. E. Miller, *op. cit.*, p. 59-60 (d'après le même ms.); Zachariae, t. III, p. 605; *PG*, t. CLXI, col. 1048-49; Miklosich-Müller, t. V, p. 154-55; Zepos, t. I, p. 513. Signalé dans le chrysobulle de 1336 (?) par le mot πάππου (Mikl.-Müller, p. 165, l. 6).

(4) *Ibid.* : του τε πατρός.

(5) *Phrantzès*, IV, 17 (Bonn, p. 400-404; cf. *PG*, t. CLXI, col. 977-81); Zachariae, t. III, p. 635-38; Papamichalopoulou, Πολιορκια καὶ ἅλωσις τῆς Μονεμβασιας, p. 20-24; Miklosich-Müller, t. V, p. 165-68; Zepos, t. I, p. 538-41. Ce chrysobulle, dont la copie seule était conservée (la dernière phrase το παρον ἰσον ἀντιβληθεν etc. devait figurer sur le texte transcrit par Phrantzès), offre toutes garanties d'authenticité. Son interprétation soulève pourtant maints problèmes. Quoique la date (nov. 6825/1316, ind. 15) et la signature (Δουκας Ἄγγελος Κομνηνος ο Παλαιολογος) nous reporte au règne d'Andronic II, le document émane d'Andronic III (Phrantzès lui-même l'avait déjà remarqué : Ἀνδρόνικος ὁ νέος, p. 399, l. 12; l'empereur rappelle les générosités τοῦ τε πατρος καὶ πάππου καὶ προπάππου, ce qui s'entend bien de Michel IX, Andronic II et Michel VIII) et date au plus tôt de février 1332, date de la mort d'Andronic II (l'épithète de μακάριος lui est appliquée) ou mieux de juin 1332, date de naissance de Jean V (le chrysobulle fait une claire allusion « au fils de l'empereur et empereur lui-même »). Aussi, l'année 1332 a-t-elle été proposée par Mikl.-Müller, t. V, p. 455, et adoptée par W. Miller, *Essays on the latin Orient*, Cambridge, 1921, p. 235. M. Dölger (*Facsimilés*, col. 34, *in fine; Kaiserregesten*, n° 1897; et surtout *Byz. Zeitschrift*, t. XXXIV, 1934, p. 126-27) s'en tiendrait volontiers à novembre 1336, au prix de deux corrections : ͵ϛωμε΄ pour ͵ϛωκε΄ et ἰνδ. ε΄ pour ἰνδ. ιε΄.

(6) *Ekthesis* d'Andronic III : éd. H. Gelzer, *Ungedruckte... Texte*, VIII, p. 607 : ι΄ · ὁ Σίδης · ἐν αὐτῷ καὶ ὁ Ἀθηνῶν, ὁμοίως καὶ ὁ Μονεμβασίας.

(7) Ce chrysobulle fut montré en 1570, au cours d'un procès dont nous aurons à reparler. Dans la décision synodale qui clôt les débats, on lit κυρ Ἰωαννου Καντακουζηνοῦ (éd. Miklosich-Müller, t. V, p. 176, l. 13).

(8) Ces noms sont cités dans la requête de 1429 (Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XII, 1915, p. 282, l. 9-10). Ces sigillia sont contresignés, l'un par 18, l'autre par 25 archevêques (*Ibid.*, p. 283, l. 2-3; p. 293, l. 25-26).

tion : Manuel II (1) et Jean VIII (2), sans oublier les despotes de Morée, servant leurs propres intérêts (3), comptèrent parmi ses plus zélés défenseurs.

Ces cadres chronologiques, sommaires et forcément incomplets, suffiront à marquer la place du chrysobulle de 1301 (B) dans une série ininterrompue d'honneurs toujours plus grands, sans cesse renouvelés. On saisira mieux aussi l'importance de ses précisions sur la métropole et ses évêchés suffragants. L'empereur fait d'abord, longuement, l'éloge de Monembasie, dont la gloire récente a franchi les frontières de l'empire romain. Mais ce qui vaut à la ville son renom, c'est moins sa position inexpugnable, le nombre et la richesse de ses habitants, l'approvisionnement de son marché, sa fidélité à l'empire malgré le malheur des temps (l. 19-30), que celui qui préside aux destinées de son Église, et dont on entreprend le panégyrique (l. 31-80) : ses vertus ont brillé jusqu'ici d'un incomparable éclat ; arrivé aujourd'hui à un âge avancé, il ne cesse de mortifier son corps, au point qu'on ne sait ce qu'il faut admirer en lui, le grand âge qui lui permet ces austérités, ou ces austérités elles-mêmes, qui le font citer en exemple par les meilleurs ; les mots sont impuissants à décrire ses qualités et ses vertus. Ce long préambule justifie les faveurs qu'Andronic II accorde à la métropole. La constitution de l'empire (ὁ βασίλειος νόμος, l. 93) lui donnant en cela pleins pouvoirs, il a décidé de rehausser le prestige de l'Église de Monembasie. Déjà, il l'avait élevée au rang de la métropole déchue de Sidé, et pourvue d'une juridiction convenable (l. 101-105). A la prière de l'archevêque, il *confirme* ces dispositions : le métropolite de Monembasie, exarque de tout le Péloponnèse, jouira de tous les honneurs et privilèges attachés à ce titre (l. 116-120). Les évêchés de Cythouria, Hélos, Maïna et Rhéondas avaient été rattachés à la métropole (l. 121-

---

(1) Chrys. de sept. 1405 : éd. E. MILLER, *op. cit.*, p. 65-66 d'après le *Scor.* Σ-I-12) ; ZACHARIAE, t. III, p. 713-15 ; *PG*, t. CLXI, col. 1128-29 ; MIKLOSICH-MÜLLER, t. V, p. 168-170 ; SP. P. LAMPROS, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. III, Athènes, 1926, p. 122-23 ; ZEPOS, t. I, p. 602-3 (Cf. la *praxis* de 1570 (p. 176, l. 13) : κῦρ Μανουὴλ Παλαιολόγου). Acace était, à ce moment, métropolite de Monembasie.

(2) *Praxis* de 1570 (*ibid.*) : κῦρ Ἰωάννου Παλαιολόγου.

(3) Ainsi Théodore I (cité dans le chrys. de sept. 1405 : MIKL.-MÜLLER, p. 169, l. 22-23), Théodore II (éd. SP. P. LAMPROS, dans Παρνασσός, t. VII, 1883, p. 472-473 ; MIKLOSICH-MÜLLER, t. V, p. 171-175), Démétrius (éd. E. MILLER, *op. cit.*, p. 60-61 ; MIKLOSICH-MÜLLER, t. V, p. 170-171 ; SP. P. LAMPROS, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. IV, p. 190-91. Cet argyrobulle n'a pu être délivré en 1440 puisque Démétrius n'entra en fonctions que le 1er sept. 1449 ; il faut restituer, d'après le cod. *Scor.*, le chiffre 13 de l'indiction et, au prix d'une légère correction, ͵ϛϡμη en ͵ϛϡνη', dater le document de 1450). La *praxis* de 1570 dit, sans autres précisions (p. 176, l. 14) : ἀργυρόβουλλα δεσποτῶν πολλῶν.

123) ; Andronic y ajoute ceux de Coroné, Méthone et Zéména (l. 129). Quelques-uns, il est vrai, sont aujourd'hui au pouvoir des Latins ; aussi le chrysobulle ne sortira-t-il ses effets que le jour où ces villes redeviendront grecques (l. 134-138). L'archevêque désignera le titulaire de ces différents évêchés (l. 139-141). Ces dispositions sont reprises en manière de conclusion (l. 145 et suiv.), et signées par l'empereur en juin 6809 (= 1301), indiction 14.

Telle est, dans ses grandes lignes, la teneur de ce document capital. Disons tout de suite que rien, dans le fond et dans la forme, ne permet de suspecter son authenticité. L'écriture est celle de la chancellerie du XIVe siècle et rappelle même, par plus d'un trait, celle d'un scribe récemment identifié (1). Les rubriques concordent absolument avec d'autres autographes connus d'Andronic II (2) : dans tous les documents, même ampleur du mot λόγος, mêmes lettres caractéristiques — α et ϱ — dans la signature impériale. La date, enfin, coïncide avec l'indiction qu'on propose, et l'on sait que la signature d'Andronic II se présente sous sa forme complète jusqu'en 1316 (3).

L'analyse du chrysobulle amène aux mêmes conclusions. Certes, l'éloge hyperbolique de la ville et de son archevêque ne laisse pas d'étonner. Dans le chrysobulle qui fixe, à la même date, le domaine de l'Église de Monembasie, l'empereur est plus discret (4), et de bons juges ont pu se demander s'il s'adressait à la même personne (5). Mais on voit bien pourquoi Andronic étale son lyrisme : il excusait en quelque sorte les faveurs extraordinaires qu'il réservait à la métropole. Ne retrouve-t-on pas, d'ailleurs, un véritable *Éloge de la Croix,* dans le style des hymnographes et des hagiographes, sous la plume d'un em-

---

(1) Cf. F. Dölger, *Empfängerausstellung in der byzantinischen Kaiserkanzlei ?* dans *Archiv für Urkundenforschung,* t. XV (1937), pl. VII, 1-2 (Chilandari 1319) ; VIII, 4 et X, 7 (Chilandari 1321) ; X, 8 (Vatopédi 1324) ; XI, 9 (Zographou 1325) et 10 (Jannina 1319). M. Dölger a désigné cette main par la lettre A.

(2) Fac-similés de la signature complète, dans Sp. P. Lampros, Αὐτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα καὶ χρυσᾶ γράμματα ἀναφερόμενα εἰς τὴν ἕνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XI, 1914, p. 216 (profession de foi d'avril 1277) ; J. Pasinus, *Codices manuscripti bibl. regii Taurinensis Athenaei...,* Taurini, 1749, p. 360 (document de 1286) ; M. Gédéon, Πατριαρχικαὶ ἐφημερίδες, t. I, Athènes, 1936, p. 50 (Iviron 1312) (nous lui avons comparé encore le cod. *Athen.* 1464, chrys. de 1289 en faveur de Lykousada). Fac-similés de la signature abrégée dans F. Dölger, *loc. cit.* et *Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden,* pl. 25 (Iviron 1321).

(3) Cf. F. Dölger, dans *Byz. Zeitschrift,* t. XXXIV (1934), p. 126 (*in fine*).

(4) Miklosich-Müller, t. V, p. 163, l. 18-19 : πάντα ὢν ἄριστος καὶ ἱκανώτατος τῷ τοιούτῳ γε ἔργῳ. Il est à remarquer que ce chrysobulle (l. 14-15), fait une allusion très nette aux honneurs qui échoient au moment même à la métropole.

(5) V. Laurent, *EO,* t. XXVI (1927), p. 145, note 8. Le P. Laurent a depuis lors rejeté cette hypothèse : cf. t. XXXII (1933), p. 141 et 147, note 3.

pereur-soldat, Nicéphore Phocas ? (1) Rien d'étonnant non plus qu'Andronic insiste sur le grand âge du métropolite : Nicolas devait n'être plus un jeune homme, lorsqu'il succéda à Grégoire, au début de 1283 (2).

On se méprendrait à croire l'empereur sur parole, et à voir dans le chrysobulle, la seule manifestation de sa reconnaissance envers une ville loyale, et de son admiration pour un vieil ascète et un saint. Certes, ces sentiments entrent pour une part dans la générosité d'Andronic. Mais il faut compter aussi, et surtout, avec le désir de l'empereur de s'attacher plus étroitement un prélat que ses vertus désignaient à la vénération des foules, et par lui, une ville qui était un des plus puissants bastions de l'hellénisme dans le Péloponnèse latin.

Michel VIII, on l'a vu, dota Monembasie de deux évêchés, rattachés jusque là à Corinthe. On songerait à Amyclée et Hélos, que Grégoire pourvoit de titulaires, si ces deux sièges avaient naguère dépendu de Corinthe (3). Le synode en 1397 et les commentateurs intéressés de 1429 l'ont entendu, non sans vraisemblance, de Zéména et de Maïna (4). Quoi qu'il en soit, il fallut attendre Andronic II Paléologue, pour que la juridiction de Monembasie fût officiellement reconnue par un acte solennel : avant 1301 — et sans doute dès 1283, date de nomination de Nicolas et date probable de la promotion de Monembasie au rang de Sidé —, Andronic II assigna à la métropole les évêchés de Cythouria, Hélos, Maïna et Rhéondas (5). Le chrysobulle de juin 1301 *confirme* solennellement ces dispositions ; en outre, Coroné, Méthone et Zéména (6) lui sont rattachés. Tout cela est parfaitement vraisemblable.

---

(1) Cf. St. Binon, *Un « Éloge de la Sainte Croix », dans un chrysobulle de Nicéphore Phocas*, dans *Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome*, t. XVIII (1937), p. 109-18. Il s'agit d'un chrys. de mai 964 en faveur de Lavra (éd. G. Rouillard-P. Collomp, *Actes de Lavra*, t. I, Paris, 1937, p. 14-16).

(2) Nicolas figure, sans autre précision, dans le synodicon de Monembasie : cf. V. Laurent, *ibid.*, p. 131, 139 (n° 19), et le commentaire des p. 147-48.

(3) On trouvera la liste des suffragants de Corinthe p. 276, note 1.

(4) Zéména (la Gimenes latine) se trouve à l'ouest de Corinthe, non loin de l'antique Sicyone (aujourd'hui Ξεμενο) ; la région du Magne est trop connue pour qu'il soit nécessaire de situer l'évêché de ce nom.

(5) Le βασίλειος νόμος lui en donnait le droit : voir une novelle d'Alexis I Comnène, dans Zachariae von Lingenthal, t. III, p. 368-70.

(6) Nous avons identifié plus haut Zéména et Maïna. Hélos, en Laconie, Coroné (Coron) et Méthone (Modon), ports de Messénie, seront situés sans difficulté. Rhéondas est une autre ville de Laconie (cf. *Phrantzès*, II, 10 : Bonn, p. 159). De Cythouria, nous ne savons que ce qu'en disent les documents monembasiotes : Κυθουριας dans le chrys. de 1301 et sa copie amplifiée, Κυθουριας ou Κυθουριας

Il n'est pas jusqu'au souvenir de l'occupation latine, qui ne porte la marque d'Andronic II. Celui-ci avait la générosité d'autant plus facile que les biens qu'il accordait n'étaient pas en son pouvoir. En avril 1296, il statue que des villes d'Asie appartiendront à Grégoire Mélissénos, « aussitôt qu'elles seront délivrées des mains des infidèles (les Latins) qui les possédaient encore » (1). C'est avec les mêmes réserves qu'en septembre 1322, il octroie le domaine τῶν Σκορτῶν au monastère du Brontochion (Mistra) (2). Les restrictions formulées dans le chrysobulle de 1301 — en particulier à l'endroit de Coroné et de Méthone, occupées par Venise (3) — ne sont donc pas sans exemple.

Nous n'avons rien dit jusqu'ici, de la miniature fort belle qui orne la partie supérieure du document (cadre de 0.29 × 0.22) (4). Le Christ [Ἰ(ησοῦ)C Χ(ριστό)C], debout à droite et vu de trois-quarts, a revêtu un ample himation, de couleur bleue, s'ouvrant à la poitrine sur une tunique violette; il tient dans la main gauche l'évangile fermé, et esquisse de la main droite le geste de la bénédiction. La figure, malheureusement mutilée, s'inscrit dans un nimbe crucigère. A gauche du

---

dans la requête de 1429, Κυθερίας dans la *praxis* de 1570 (voir plus loin), Κυθαρίας, Κυθουρίας, Κιθαρίας, Κιθερων, Κιθύρων, Κιθήρας ou Κιθήρων, dans une *Notitia* d'époque turque (éd. Gelzer, *Ungedruckte... Texte*, p. 634, app. crit.). Le district de Cynouria (capitale Léonidi, port de Laconie) est mieux connu : aussi les éditeurs ont-ils souvent et abusivement corrigé Κυθουρία en Κυνουρία (Miklosich-Müller, t. V, p. 159, l. 15; Sp. P. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XII, 1915, p. 280, l. 29; p. 281, l. 12 et 26). A vrai dire, Cythère, qui a nom Κυθηρία et pour capitale Κύθηρα (Cf. Buondelmonti, *Description des îles de l'archipel :* éd. É. Legrand, t. I, Paris, 1897, p. 16), n'apparaît jamais sous la forme Κυθουρία, mais les variantes que nous avons signalées, témoignent d'une confusion déjà ancienne de Cythouria et de Cythère, et l'on tiendra cette identification pour probable. Andronic a-t-il ressuscité pour en doter Monembasie, l'ancien évêché de Cythère, suffragant de Corinthe au temps de Tzimiscès (cf. p. 276, note 1 : *Athen.* 1372, fol. 486 v) ?

(1) Nous aurons à reparler de l'authenticité de ce document, dont la traduction latine seulement se conserve dans le cod. *Neapol.* II-C. 35.

(2) Éd. G. Millet, *Inscriptions byzantines de Mistra*, dans *Bull. de Corr. Hellénique*, t. XXIII (1899), p. 118, l. 34-38 : καὶ ἵνα ὁτε εὐδοκήσει ὁ Θεὸς διὰ τῆς προστασίας τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου γενέσθαι τῆς βασιλείας μου τὴν ἅπασαν χώραν τῶν Σκορτῶν.

(3) Guillaume de Villehardouin les avait données aux Vénitiens en 1248, pour prix de leur collaboration : voir le *Libro de los Fechos*, éd. A. Morel-Fatio, *loc. cit.*, § 210, p. 48.

(4) Cette miniature a été souvent reproduite : cf. G. Lampakis, Κατάλογος καὶ ἱστορία τοῦ μουσείου τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης, Athènes, 1906, p. 63; N. A. Bees, Δελτίον τῆς χριστ. ἀρχ. ἑταιρείας, VI, 2, Athènes, 1906, p. 112; Sp. P. Lampros, Ὁ ὁικεφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. VI (1909), p. 451; Λεύκωμα Βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, Athènes, 1930, pl. 79 (magnifique planche en couleur); G. A. Sotiriou, *Guide du musée byzantin d'Athènes*, 1e éd. pl. 6 (cf. p. 84); 2e éd. Trad. franç. fig. 62 (cf. p. 99); A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, Trad. fr., t. II, Paris, 1932, pl. XXV; K. Paparrigopoulou, Ἱστορία του ἑλληνικοῦ ἔθνους, rééd. Eleuthéroudakis, t. V, p. 139; A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, pl. XXVI, 2.

Christ, de taille plus petite et debout sur un suppedion de pourpre orné de deux aigles bicéphales, se tient Andronic, vêtu de son saccos. La tête, sérieuse et barbue, est celle d'un homme d'âge mûr (1), et porte une couronne d'où retombent, sur les tempes, de longues pendeloques. L'empereur est lui aussi nimbé. Dans la main droite, il tient un sceptre surmonté d'une croix; le bras gauche recourbé supporte l'extrémité du loros, qui ceint les hanches. On a dit qu'Andronic avait dans la main gauche le chrysobulle qu'il venait de promulguer (2); en fait, il tient l'akakia, qui est un symbole et un attribut (3). Une inscription à l'encre rouge, au-dessus de la tête de l'empereur, est ainsi conçue : [Ἀνδρ]όνικος εν Χ(ριστ)ῶ τῶ Θ(ε)ῶ[[πιστ]ὸς βασιλεὺς καί αὐτωκρά[τωρ Ρωμαιων Κομνηνος ὁ Παλαιολό[γος (4). Le tout sur fond or, et encadré d'un large trait rouge.

Cette miniature témoigne incontestablement d'un sens artistique très élevé — on s'en convaincra en lui comparant d'autres images impériales d'inspiration identique, mais combien maladroites (5) — et par là peut remonter au règne d'Andronic II. Mais a-t-elle été conçue pour le chrysobulle de 1301 ? A priori, l'hypothèse n'est pas dénuée de fondement. On sait qu'Alexis III Comnène, empereur de Trébizonde, se fit représenter, avec son épouse Théodora et le Prodrome, sur le chrysobulle qu'il délivra en septembre 1374 à Dionysiou (6). M. Dölger incline à croire, pourtant, que la miniature d'Andronic II a été retirée d'ailleurs, et ajoutée après coup au chrysobulle de 1301 (7). De fait, elle occupe toute une feuille de parchemin, haute de 0 m. 35, et l'on peut imaginer qu'elle provient d'un manuscrit de ce format. Une chose est certaine : l'image figurait sur le chrysobulle en 1570 (cf. *infra*). La question reste ouverte de savoir si le document reçut la miniature, à By-

(1) Andronic II était, en 1301, âgé de 45 ans.

(2) N. A. Bees, *op. cit.*, p. 111.

(3) Pour la bibliographie, cf. A. Heisenberg, *Aus des Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit*, p. 27, et surtout F. Dölger, dans *Byz. Zeitschrift*, t. XXXVII (1937), p. 485.

(4) Romanos ne prit pas la peine de déchiffrer cette inscription, car il identifie les personnages de la miniature avec Constantin et Hélène : Παυδώρα, t. VII (1856-57), p. 46.

(5) Voir par exemple, les pl. 77 et 78 de [Sp. P. Lampros], Λεύκωμα..., tirées l'une du cod. *Monac. gr.* 442 (XIVe siècle), l'autre du cod. *Tubing. gr.* M-B-13, du XVIe siècle. Sur le costume des Paléologues, cf. J. Ebersolt, *Les arts somptuaires de Byzance*, Paris, 1923, p. 120 et suiv.

(6) Phot. dans Mgr Ph Chrysanthe, Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, Athènes, 1936, pl. 85 à 88.

(7) *Byz. Zeitschrift*, t. XXXIV (1934), p. 471; *Festgabe Otto Glauning*, p. 27, note 1.

zance même, avant qu'il ne parvienne à Monembasie, ou à Monembasie, avant 1570.

Le crédit de Nicolas auprès d'Andronic n'était pas assez puissant pour le mettre à l'abri d'intrigues que lui suscitèrent des envieux, et qu'il provoqua par d'illégitimes prétentions. Ayant mandé le métropolite de Crète (Nicéphore Moschopoulos), pour sacrer avec lui les évêques d'Hélos et de Maïna — ce qui était son droit strict —, il entra en conflit avec son collègue au sujet d'Amyclée (1). Nicolas fort de son titre d'exarque du Péloponnèse et exerçant au surplus sa juridiction à Méthone, Coroné et Hélos, anciens suffragants de Vieux-Patras, faisait valoir ses droits sur Amyclée, que l'on avait soumise à Patras lorsque Lacédémone, en 1082, fut devenue métropole (2). Mais il ignorait — ou faisait semblant d'ignorer — qu'à Lacédémone même, on avait entretemps rattaché les évêchés d'Amyclée, de Pissa et d'Ezerae (3). Le métropolite de Crète, à ce moment proèdre de Lacédémone, avait donc autorité sur Amyclée, et la victoire lui resta (4).

Jusqu'à la fin du XIVe siècle, le chrysobulle de 1301 n'eut pas à s'employer. Le nom de Monembasie n'est pas associé, il est vrai, à celui de Méthone en 1389 (5), mais il ne s'ensuit pas que la juridiction de la métropole ait été contestée. En 1395, Corinthe redevenait grecque (6) ; son Église, par le fait même, était replacée sous la juridiction de Constantinople, et Théognoste (7) d'élever aussitôt des protestations. Il était inconcevable, à l'entendre, que les évêchés de Zéména et de Maïna, qui avaient de tout temps dépendu de Corinthe, fussent au-

(1) D'après la chronique de Monembasie : éd. N. A. Bees, dans Βυζαντίς, t. I (1909), p. 70 ; Sp. P. Lampros, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. IX (1912), p. 247-48. Le nom de Nicéphore vient immédiatement après, et il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse du célèbre Nicéphore Moschopoulos (1283-1312) (cf. V. Laurent, *Le Synodicon de Sybrita et les métropolites de Crète aux Xe-XIIIe siècles*, dans *EO*, t. XXXII, 1933, p. 406.

(2). Voir la *Taxis* du XIIIe siècle, éd. Parthey, Not. 10, p. 217 : καὶ ἡ Ἀμυκλείου ἐντὶ Λακεδαιμονίας. Sur la date, cf. Dölger, *Regesten*, n° 1086.

(3) Cette décision devait mettre aux prises, peu de temps après, Lacédémone et Patras : cf. Miklosich-Müller, t. I, p. 216-21.

(4) Cf. S. Salaville, *Le titre ecclésiastique de « proedros » dans les documents byzantins*, dans *EO*, t. XXIX (1930), p. 416-36.

(5) Ainsi en est-il dans deux actes patriarcaux, publiés par Miklosich-Müller, t. II, p. 135-37 et 139. Pourtant, le métropolite de Monembasie exerce son autorité à Méthone, en 1394 (*Ibid.*, p. 210).

(6) Cf. D. A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, p. 143-45. Corinthe revint bien, comme dit la *praxis* de 1397 dont nous allons parler, πρὸς τὸν πεοιπόθητον αὐτάδελφον τοῦ... αὐτοκράτορος (Miklosich-Müller, t. II, p. 287, l. 26-27) : il s'agit du despote Théodore I, frère de Manuel II Paléologue.

(7) Élu métropolite titulaire de Corinthe et proèdre de Christianoupolis en février 1394 (Miklosich-Müller, t. II, p. 206-9).

jourd'hui rattachés à Monembasie. L'affaire était lourde de conséquences. Acace, nouvellement promu (1), ne savait au juste quels étaient les droits de sa métropole, et défendit assez mollement sa cause. Au cours du procès qui s'ouvrit au tribunal du patriarche Antoine IV (août 1391-mai 1397), on cita d'anciennes *praxeis* — on a vu plus haut qu'elles vantaient le patriotisme monembasiote et entretenaient une équivoque au sujet de la promotion de Monembasie au rang des métropoles — mais non le chrysobulle d'Andronic II. Acace oublia-t-il d'en tirer argument ? Corinthe se prévalait des canons des conciles. Le synode, soucieux de ménager toutes les susceptibilités (de janvier à mai 1397), convint qu'à la mort d'Acace, les évêchés de Zéména et de Maïna reviendraient à Corinthe (2).

Mais lorsqu'Acace mourut, en 1413 (3), son successeur (Cyrille ?), frustré, à l'entendre, παρὰ πάντα λόγον δικαίου, rouvrit les débats. Il recourut aux bons offices d'Isidore, futur métropolite de Kiev et cardinal, qui rédigea pour lui deux requêtes au patriarche Joseph II (4). La seconde, de 1429, mériterait un commentaire approfondi. S'il est vrai que la prudence doit présider à l'interprétation de cette lettre, qui est un plaidoyer plus qu'une page d'histoire, elle constitue un document historique de première qualité. Son auteur, disert et habile, a puisé aux meilleures sources : il cite pêle-mêle et sans ordre apparent, chrysobulles, prostagmata et sigillia patriarcaux (5) ; ayant entrepris

---

(1) MIKL.-MÜLLER, p. 288, l. 17 : νεωστὶ κειροτονηθείς. Ces mots fixent la chronologie du document, et par lui de la requête qui va suivre. On sait par ailleurs qu'Acace entra en fonctions en janvier 1397 (cf. MIKL.-MÜLLER, t. II, p. 273). Le pontificat d'Antoine IV prenant fin en mai 1397, la *praxis*, datée de 6905, fut promulguée entre janvier et mai 1397.

(2) Éd. J. MÜLLER, *Byzantinische Analekten*, dans *Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften, Phil.- Hist. Classe*, t. IX, 2, Wien, 1852, p. 394-400 ; MIKLOSICH-MÜLLER, t. II, p. 287-92.

(3) Cette date découle de celle qu'on assignera à la requête du métropolite au patr. Joseph II (éd. SP. P. LAMPROS, Δύο ἀναφοραὶ μητροπολίτου Μονεμβασίας πρὸς τὸν πατριάρχην, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XII, 1915, p. 272-318). Celle-ci date de 1429, puisque 32 ans se sont écoulés depuis la πρᾶξις συνοδική de 1397 (p. 278, l. 6 ; cf. V. LAURENT, *EO*, t. XXXII, 1933, p. 152, note 1) ; le successeur d'Acace, qui occupait son siège depuis 16 ans (p. 277, l. 6) est donc entré en fonctions en 1429 — 16 = 1413. Cent vingt-sept ans nous séparent, dit-on ailleurs, du chrysobulle d'Andronic II (p. 282, l. 30 ; voir aussi p. 281, app. crit., les mots χρυσόβουλλον. . ρκζ τοῦ πρώτου κῦρ κῦρ Ἀντωνίου, à interpréter dans le même sens). Le synchronisme est moins rigoureux, car la requête aurait été adressée à Joseph II en 1301 + 127 = 1428, date admise par F. DÖLGER dans *Festgabe Otto Glauning*, p. 28, note 3.

(4) Cf. V. LAURENT, *loc. cit.*

(5) Ce sont, dans l'ordre chronologique, le chrysobulle de 1301 dont on cite un long passage, des l. 120 à 134 (p. 281, l. 10 à 23), la πρᾶξις qui le ratifia (p. 280, l. 27 à 281, l. 9), un prostagma d'Andronic II Paléologue (p. 281, l. 24 à 282, l. 3)

de réfuter point par point la *praxis* de 1397, qu'il cite par ailleurs (1), il recourt à d'anciens manuscrits, à des histoires et même à des lettres de Guillaume de Villehardouin (2). La valeur démonstrative de la requête est indéniable.

Comme on l'imagine, le chrysobulle de 1301 y est mis en vedette. On le cite à tout propos; il est à la base de la chronologie du document. L'interprétation qu'on en donne n'est pas exempte de partialité : les évêchés de Cythouria, d'Hélos, de Maïna et de Rhéondas, auraient dépendu de Monembasie ἐξ ἀμνημονεύτων χρόνων (3), ce qui ne laisse pas de surprendre. L'influence du chrysobulle est telle que l'auteur de la requête en oublie que la reprise de Monembasie marque le règne de Michel VIII, et non d'Andronic II (4). Mais peu importe; les conclusions qu'on tire de l'antique *praxis*, citée en 1397, pour n'être pas vraies, n'en sont pas moins vraisemblables (5). Ce plaidoyer tendancieux ébranla-t-il Joseph II ? Il semble, plutôt, qu'on en soit venu à une honnête transaction : Zéména est rattachée à Corinthe dans les *Notitiae* postérieures (6), mais non Maïna, qui resta à Monembasie, et dont le titulaire latinisant fera bientôt scandale (7).

Nulle contestation ne s'éleva désormais entre Monembasie et Corinthe. Mais un autre conflit allait surgir, mettant aux prises Monembasie et Christianoupolis. On ne s'étonnera pas qu'une des deux parties ait cherché, par un faux, à s'assurer une victoire facile.

Nous en venons ainsi au commentaire du chrysobulle dit de 1293,

---

et le sigillion qui s'ensuivit (p. 282, l. 4-6). Si l'authenticité des deux premiers documents n'est pas douteuse, il n'en est pas de même pour le *prostagma* et le *sigillion*, qui s'inspirent trop visiblement du chrysobulle de 1301 (on y a simplement substitué διὰ τῆς παρούσης προστάξεως à διὰ τοῦ παρόντος γουσοβούλλου λόγου). Ces documents ont pu être forgés par Cyrille pour les besoins de la cause. La requête cite encore deux sigillia d'Isidore I et de Philothée (cf. p. 280, note 8).

(1) Requête, p. 291, l. 29 à p. 292, l. 3 = MIKL. MÜLLER, t. II, p. 289, l. 26-35; Requête, p. 316, l. 28-30 = MIKL. MÜLLER, p. 287, l. 5-7.

(2) Nous n'avons plus à revenir sur le *vieux ms.* dont on fait état, après la *praxis* de 1937 (Requête, p. 285, l. 4-18 = MIKL.-MÜLLER, p. 289-90). L'histoire des Tzaconiens (p. 286-7) se lit dans la Chronique de Monembasie (éd. BEES, p. 64); requête et chronique ont puisé aux mêmes sources. On regrettera qu'on n'ait pas donné plus de détails sur l'histoire et la correspondance de Guillaume de Villehardouin (p. 291, 7-9).

(3) P. 291, l. 14.

(4) P. 290, l. 28 (cf. p. 288, l. 15).

(5) Lorsque Monembasie tomba aux mains des Francs, lit-on p. 288, l. 11, elle était déjà métropole.

(6) *Ekthesis* d'époque turque : éd. GELZER, *Ungedr... Texte*, IX, p. 634.

(7) C'était au temps du métropolite Dosithée, dont les sentiments latinophiles sont bien connus (voir plus loin). Jean Eugénicos s'en plaint amèrement au despote de Morée : éd. SP. P. LAMPROS, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. I, Athènes, 1912-23, p. 178, l. 7.

conservé à la Bibliothèque Nationale d'Athènes (= A). Cet « original », écrit sur parchemin (1 m. 60 × 0 m. 24), compte 84 lignes et s'ouvre, comme B, sur une miniature représentant le Christ et Andronic II. Le préambule est, mot pour mot, celui qu'on lit dans B. Quelques additions, introduites par A dans le dispositif, doivent retenir l'attention. Non seulement l'archevêque de Monembasie jouira de toutes les prérogatives attachées à son titre, mais il aura le droit de porter au cours des cérémonies, un σάκκος et un διβάμπουλον ; *lui seul* sera exarque du Péloponnèse (l. 45-46) ; les évêques soumis à sa juridiction lui donneront le titre de παναγιώτατος, et lui-même pourra signer ses actes officiels de l'indiction (l. 48). Les évêchés de Cythouria, d'Hélos, de Maïna, de Rhéondas *et de Zéména* dépendaient de son ressort (l. 50) ; l'empereur y ajoute ceux de Coroné, de Méthone *et d'Androusa*. Les limites de la métropole (τύπος περιγραφικός ou περιοδικὸς τύπος) sont décrites longuement (l. 54 à 66).

Ce sont là, à l'évidence, des interpolations dictées par des préoccupations immédiates. Mais il y a plus : nous avons des preuves graphiques de la dépendance, indices paléographiques qui n'admettent pas de discussion : la plus flagrante, qui ne fut jamais remarquée à notre connaissance, parce que personne n'a collationné les deux textes dans leur intégralité, est une haplographie, pierre d'achoppement de tous les copistes distraits : la l. 11 de l'original compte les mots ἄλλων λείπεσθαι λόγον, la l. 13 πολλῶν λείπεσθαι ξυγχωροῦν ; le rédacteur du chrysobulle interpolé passe du premier λείπεσθαι au second, et sautant deux lignes, écrit ἄλλων λείπεσθαι ξυγχωροῦν... Indépendamment d'autres indices, on affirmera même que A fut rédigé à une époque assez tardive : les rubriques autographes d'Andronic II avaient eu le temps de déteindre. Cette circonstance explique que le chiffre indictionnel τεσσαρεσκαιδεκάτης ait été si mal interprété : on vit l'article τῆς dans les quatre premières lettres τεσσ (voir la pl. annexe) ; ρ fut lu ε, et comme la suite était un peu effacée, à l'exception du κ, on adopta le chiffre ἕκτης, et la forme hybride τῆς ἐνισταμένης τῆς ἕκτης. Un simple calcul aurait suffi à retrouver une ère mondaine concordant avec une sixième indiction (en l'occurence 6801) ; le peu scrupuleux copiste, embarrassé par les lettres qui forment le mot ἐννάτου, préféra laisser un blanc, ce qui ne va pas sans difficulté, puisque juin 6800 (1292) tombe dans une 5e, non dans une 6e indiction.

Il tendait, bien involontairement, un piège aux éditeurs. Car on tint longtemps le texte de A pour authentique. Une 6e indiction ne pouvait

coïncider qu'avec l'année 6801, et l'on en vint à croire que l'empereur avait omis d'écrire πρώτου : on s'en acquitta pour lui (1). Le chrysobulle fut dûment daté de juin 1293, 6e indiction ; historiens et archéologues n'y ont pas vu de supercherie. Et qui plus est, l'authenticité du faux était si incontestée que *l'original de 1301 fut pris pour sa copie et daté comme lui de 1293.*

Personne n'aurait pu redresser cette erreur : malgré les deux éditions qu'on en fit (2), le chrysobulle authentique est resté entièrement inconnu ; d'ailleurs, ni Martinius ni Romanos n'avaient su lire le chiffre de l'indiction et l'unité de l'an du monde ; ils avaient laissé des blancs que chacun était en droit de combler à sa guise. La méprise se comprend moins depuis 1932 (3), et surtout de la part des savants grecs qui, dès 1903, avaient sous les yeux l'original et sa copie amplifiée. Sp. P. Lampros qui, en 1893, avait signalé quelques divergences de A et B (4), reste tributaire en 1909 (5), des notices que Lampakis (6) et Nikos A. Bees (7) avaient consacrées au chrysobulle amplifié ; et ceux-ci couvraient de leur autorité, une hypothèse déjà vieille de Romanos (8). En effet, le chrysobulle authentique se trouvait en 1855 dans les archives de Cythère. Romanos imagina que le document avait été adressé à Cythère même, par Andronic II. Cythère, disait-on, dépendait de Monembasie ; il n'y avait pas d'invraisemblance à supposer la remise d'une *copie* officielle du chrysobulle à tous les évêchés de son ressort. On s'expliquait par là pourquoi l'exemplaire destiné à Monembasie, et conservé à la Bibliothèque Nationale offrait un texte plus

---

(1) Le premier éditeur, Buchon (cf. p. 274, note 4) s'abstenait de toute conjecture et conservait l'année 6800 (= 1292 ; une erreur typographique fait lire 1282, p. LXI), mais proposait δευτέρας comme chiffre indictionnel. Müller emprunte ses extraits à Buchon. La bonne leçon ἕκτης est retrouvée, à peu d'intervalle, par Dragoumis et Rhallis-Potli ; mais on restitue πρώτου dans l'ère mondaine, et l'on suppose que l'empereur a écrit de sa main non seulement ἕκτης mais encore la fin de ἐνισταμένης. Ces hypothèses feront autorité. Zachariae von Lingenthal (d'après Buchon et Rhallis), Migne (d'après Zachariae), Papamichalopoulou, Miklosich-Müller (d'après Buchon-Zachariae) et tout récemment Zepos (d'après Zachariae), les ont consacrées.

(2) Cf. p. 275, note 2.

(3) A. A. Vasiliev, *Hist. de l'emp. byz.*, Trad. franç., t. II, pl. XXII, publia alors la photographie du chrysobulle de 1301 (partie inférieure).

(4) *Die erste Erwähnung von Astros, Leonidion und Arcia*, dans *Byz. Zeitschrift*, t. II (1893), p. 74.

(5) Ὁ δικέφαλος ἀετὸς τοῦ Βυζαντίου, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. VI (1909), p. 451.

(6) Δελτίον τῆς ἱστορ. ἐθν. ἑταιρείας, V, Athènes, 1905, p. 23 (une faute d'impression fait lire 1243 pour 1293).

(7) Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἑταιρείας, *Ibid.*, VI. 2 (1906), p. 111-19. Cf. Βυζαντίς, t. I (1909), p. 86, où l'on cite encore le chrys. de 1293.

(8) Πανδώρα, t. VII (1856-57), p. 46.

long : les limites de Monembasie n'intéressaient pas les évêchés suffragants, qui reçurent un texte écourté... Jamais cette hypothèse n'aurait connu une telle publicité, si l'on avait su lire τεσσαρεσκαιδεκάτης et ἐννάτου. L'occasion était bonne de montrer, par un exemple caractéristique, comment à la suite d'une mauvaise lecture ou d'éditions fautives, se transmettent de flagrantes erreurs. La miniature originale est partout datée de 1293 (1) ; les historiens fondent sur le chrysobulle de 1292 ou de 1293 toutes sortes d'hypothèses (2) ; et aujourd'hui encore, la notice qui accompagne le chrysobulle au musée byzantin, assigne au document la date de 1292...

Ce n'est pas, pourtant, que personne n'ait contesté une opinion fondée sur d'aussi notoires confusions. A. Heisenberg, qui disposait des photographies de P. Marc, n'eut aucune peine à déchiffrer la vraie date de B : juin 6809 (1301), indiction 14 (3). Il restait à l'interpréter. A en croire Heisenberg, la chancellerie de Byzance a élaboré le chrysobulle sur le modèle de 1293; les circonstances politiques, de 1293 à 1301, auront affaibli l'influence de Monembasie, et l'on comprend ainsi que des privilèges précédemment accordés, le droit au σάκκος, au διβάμπουλον, au titre de παναγιώτατος, soient passés sous silence. Le chrysobulle de 1301 redresse une erreur de son modèle, relativement à la place de Ζεμενοῦ. Et sans doute, les Latins ont-ils fait tant de progrès dans le Péloponnèse, que les limites de l'éparchie ne répondaient plus à la réalité (4). Comme on le voit, Heisenberg cher-

(1) Voir les références de la p. 284, note 4 (à l'exception de A. A. Vasiliev et de A. Grabar, qui ne proposent aucune datation).

(2) Cf. J. Müller, *Sitzunsb. der Kais. Ak. der Wiss., Phil.-Hist. Classe*, t. IX, 2 (1852), p. 347; E. de Muralt, *Essai de chronographie byzantine*, t. II, St-Pétersbourg, 1871, p. 462 (le même chrys. est encore cité p. 461, d'après Buchon, à l'année 1292) ; M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες. Constantinople, s. d., p. 50 et 403-4; P. Marc, *Plan eines Corpus der griechischen Urkunden*, München, 1903, p. 51 et 115 (cf. Nikos A. Bees, dans *Byz. Zeitschrift*, t. XV, 1906, p. 471; W. Miller, *The Latins in the Levant*, London, 1908, p. 11 note 1, p. 63 note 1 ; *Essays on the Latin Orient*, Cambridge, 1921, p. 235 (= *Journal of Hell. Studies*, t. XXVII, 1907, p. 229-41) ; D. A. Zakythinos, *Le despotat de Morée*, t. I, Paris, 1932, p. 79 et suiv.; G. Gerola, *L'aquila bizantina e l'aquila imperiale a due teste*, Ravenna, 1934, p. 16; J. B. Papadopoulos, dans *Bull. de l'Inst. arch. bulgare*, t. IX, 1 (1935), p. 185. Le P. Laurent ne nous en voudra pas de dire qu'il partagea un moment l'erreur générale : *EO*, t. XXVI (1927), p. 145, note 8; t. XXIX (1930), p. 185. Mgr Ph. Chrysanthe, Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, Athènes, 1936, p. 173, date le chrysobulle de 1307-1308, sans doute parce que cette période coïncide avec une 6e indiction...

(3) A. Heisenberg, *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit, loc. cit.*, p. 30-31. Une petite erreur pourtant : le chrysobulle porte non τετραικαιδεκάτης, mais τεσσαρεσκαιδεκάτης.

(4) *Ibid.*, p. 31-32.

che à sauver, par tous moyens, l'authenticité de A, fâcheusement compromise par la découverte de la date de B. Les arguments du savant byzantiniste sont, faut-il le dire, sans objet. Du moins, un premier pas était fait vers la vérité.

Une contribution récente de l'archimandrite Dimitriou (1) marque un recul, plutôt qu'un progrès, et il est fort heureux qu'elle ne se soit pas imposée à l'attention. De nouvelles confusions seraient nées, engendrant de nouvelles erreurs. Car la date 6809 et l'indiction 14 (τετρακαιδεκάτης), telles que Heisenberg les avaient retrouvées dans B, sont glissées, sans autre précision, *dans le texte de A* (2).

La solution du problème revient à M. Dölger qui, dès 1931 (3), rangeait parmi les faux le chrysobulle de 1293. De cette thèse, qu'il n'a cessé de défendre (4), il a donné récemment d'irréfutables preuves (5). Nous la reprendrons à notre tour, en tentant d'y apporter, s'il se peut, quelques compléments.

A n'en pas douter, le chrysobulle amplifié fut rédigé après 1429 — la requête lui aurait certainement accordé une mention —, et à une époque où la juridiction de Monembasie sur Androusa (6) était contestée. Cette époque peut être fixée avec assez de précision. Peu avant 1570, un conflit de juridiction dont Gabriel, futur archevêque d'Ochrida, a laissé un tableau peu édifiant (7), mettait aux prises Macaire

---

(1) Θεολογία, t. VII (1929), p. 140-45.

(2) L'authenticité de A n'est pas contestée. D'ailleurs, sur la foi de Denys le Petit, on traduit 6809 par 1304 (!)

(3) *Byz. Zeitschrift*, t. XXXI (1931), p. 455-56.

(4) *Kaiserregesten*, III (1932), n° 1897 a; *Byz. Zeitschrift*, t. XXXIV (1934), p. 127 et 471.

(5) *Ein literarischer und diplomatischer Fälscher des 16. Jahrhunderts. Metropolit Makarios von Monembasia*, *loc. cit.*, p. 25-35 (cf. *Byz. Zeitschrift*, t. XXXVII, 1937, p. 194.

(6) Ville de Messénie, près d'Andrianomonastiri, au nord de Calamata. Guillaume de Villehardouin y avait érigé un château en 1256 : *Libro de los Fechos*, éd. MOREL-FATIO, dans *Publ. de la Soc. de l'Orient latin*, série hist. IV, Genève, 1885, § 216, p. 49.

(7) Lettre à Macaire, datée du 15 février, 1e indiction : Γνωστὸν ἔστω σοι φίλτατε... ὁποῖος εἰμὶ ὁ ποτὲ ἱεροδιάκονος ἐν Πελοποννήσῳ μετὰ τοῦ Χριστιανουπόλεως κυροῦ Σωφρονίου ὅταν εἴχετε σκάνδαλα διὰ τὴν ἐπισκοπὴν Ἀνδροῦσαν. Cette lettre, transmise par le cod. *Neapol.* II-C. 35 (*Cyrillus* 36), fol. 46, a été plusieurs fois éditée : P. G. ZERLENTIS, Γαβριὴλ ὁ Ἀχριδῶν, dans Γρηγόριος Παλαμᾶς t. II (1918), p. 156-57 ; SP. P. LAMPROS dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XIX (1925), p. 39 ; B. A. MYSTAKIDIS, Δύο ἀρχιεπίσκοποι Ἀριχδῶν ἐν Τυβίγγῃ, dans Θεολογία, t. X (1932), p. 150-51. La lettre est postérieure au 25 mars 1582, date de la mort de Théodore, frère de Macaire, à laquelle elle fait une allusion non équivoque. Plus loin, Gabriel prie Macaire d'accueillir et d'aider Jérémie, métropolite de Pélagonia et de Prilap, dont on sait pertinemment qu'il fut élu en mars 1585 (Cf. É. LEGRAND, *Une bulle inédite de Gabriel, patr. d'Achrida*, dans *Revue des Études Grecques*, t. IV, 1891, p. 186-88). Gabriel a donc écrit au plus tôt le 15 février 1588, date à laquelle on se tiendra puisqu'elle concorde avec une 1e indiction et avec ce qu'on sait du voyage de Gabriel en Pologne (où le roi Étienne Bathory, par lettre du 24 juin 1586, le recommande au Pape

Mélissénos, métropolite de Monembasie, et Sophronios, métropolite de Christianoupolis, au sujet de l'évêché d'Androusa (1). L'affaire fut portée devant le tribunal du patriarche Métrophane III (2). Aux termes de la lettre synodale de juillet 1570 qui trancha le différend — on se réfère à des chrysobulles *d'Andronic Paléologue* et d'autres empereurs —, Monembasie aura sous sa juridiction τὴν τῆς Κυθερίας, τὴν τοῦ Ἕλους, τὴν τῆς Μαΐνης, τὴν τοῦ Ῥέοντος, τὴν τῆς Ζεμενᾶς, τὴν τῆς Κορώνης, τὴν τῆς Μεθώνης καὶ τῆς Ἀνδρούσης (3). Les huit évêchés se lisent, dans le même ordre, dans le chrysobulle interpolé. Macaire moins scrupuleux qu'Acace en 1397, que Cyrille en 1429 (4), a donc recouru au moyen classique du faux. C'était peu avant juillet 1570.

Sixte-Quint : le nom de Gabriel est resté inconnu au recueil publié par les Académies Polonaise et Hongroise sur *Étienne Batory, roi de Pologne, prince de Transylvanie*, Cracovie, 1935), à Tubingen (où il est reçu par Martin Crusius), et à Rome (cf. É. LEGRAND, *loc. cit.*, et récemment A. P. PÉCHAYRE, *Les archevêques d'Ochrida et leurs relations avec l'Occident à la fin du XVIe S. et au début du XVIIIe*, dans *EO*, t. XXXVI, 1937, p. 405-409). Cette date, communément admise, ne va pas sans quelque difficulté : au témoignage de son épitaphe (« sur le tombeau placé devant le grand autel de Saint-Pierre et Saint-Paul des Grecs à Naples »), Macaire mourut le 12 septembre 1585 (rééditée, d'après UGHELLI, *Italia sacra*, par BUCHON, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée*, t. II, Paris, 1843, p. 345 ; K. SATHAS, Τουρκοκρατουμενη Ἑλλας, Athènes, 1869, p. 175-76 ; É. LEGRAND, *Bibl. hell. du XVIIe siècle*, t. V, Paris, 1903, p. 486-87 ; MGR ATHÉNAGORAS, dans Ἐπ. ἑτ. βυζ. σπ., t. VIII, 1931, p. 142, où se lisent avec surprise les dates 1577 et 1575). La lettre de Gabriel offrant toutes garanties d'authenticité, nous inclinons à croire que la date de 1585 résulte d'une fausse lecture. (M. S.-G. Mercati, que nous remercions ici pour son obligeance, a fait chercher à notre intention l'épitaphe de Macaire : aucun de ses correspondants ne l'a trouvée à la place indiquée par Buchon). M. DÖLGER, *Festgabe O. Glauning*, p. 33, note 2, n'a pas été sans remarquer ces divergences, et date la lettre de 1578 ; mais février 1578 ne tombe pas dans une 1e indiction ; et les termes dont se sert Gabriel à propos de Théodore et de Jérémie, seraient, en 1578, tout à fait incompréhensibles.

(1) Sous Alexis Comnène (1081-1118) (PARTHEY, Not. 2, p. 98, οϛ') et Manuel Comnène (entre 1170 et 1180) (GELZER, *Ungedruckte... Texte*, V, p. 586, οϛ,), Christianoupolis (l'ancienne Mégalopolis) n'a pas d'évêché suffragant. Il doit en être de même dans la première moitié du XIIIe siècle (PARTHEY, Not. 10, p. 200, οϛ϶, sous Andronic II vers 1300 (GELZER, VII, p. 600, ϡβ' ; cf. PARTHEY, Not. 11 et 12, p. 232 et 242), sous Andronic III (GELZER, VIII, p. 608, οϛ'). Christianoupolis ne pouvait avoir d'archevêque titulaire en 1386 et en 1394, et le métropolite de Corinthe, au titre de proèdre, y exerce sa juridiction (MIKL.-MÜLLER, t. II, p. 76 et 206-9). Androusa a pu être rattachée à Christianoupolis par les derniers Paléologues. Mais supposons même que les revendications de Christianoupolis n'avaient aucun fondement historique : Macaire n'avait pas plus de droits ; le texte de Phrantzès qui affirme le contraire (I, 4) est un faux, sur lequel nous aurons à revenir.

(2) Le premier patriarcat de Métrophane III se place entre 1565 et 1572 : cf. M. GÉDÉON, Πατρ. πίνακες, p. 515 et suiv. En 1570, Venise céda Monembasie aux Turcs. A partir de ce moment, les métropolites de Monembasie durent reprendre le chemin de Byzance, et l'on comprend que le litige survenu entre Macaire et Sophronios ait été réglé par le patriarche.

(3) Éd. J. PASINUS, *Cod. mscripti bibl. regii Taurinensis Athenaei...*, Taurini, 1749, p. 423-24 (d'après le cod. *Taurin.* 336) ; MIKL.-MÜLLER, t. V, p. 175-78 (ces éditeurs substituent sans raison Κυθηρίας à Κυθερίας).

(4) Celui-ci pourtant n'est pas au-dessus de tout soupçon (cf. p. 287, note 5).

Le faussaire ne manquait pas d'habileté. Il eût été de fort mauvaise politique de présenter aux enquêteurs ou aux juges, un document que son encre toute fraîche aurait rendu suspect. Le rédacteur du chrysobulle, d'accord en cela avec l'auteur de la miniature, ne se mit pas en peine. L'encre qu'il adopta manquait à dessein de consistance. On n'expliquera pas autrement que la copie du cod. *Neapol.* II-C. 35, de la fin du XVIe siècle, offre déjà des lacunes : « Parvae quaedam lacunae identidem occurrunt, indicantes excriptorem haud potuisse legere quaedam verba in ἀπογράφῳ, unde hoc exemplar fuit exaratum », lit-on dans Cyrillus (1). Heureusement pour le faussaire, on ne montrait à ce moment aucune exigence touchant les critères paléographiques : son écriture, mince, serrée et farcie d'abréviations, dont on a des exemples datés du XVIe siècle (2), l'aurait trahi. Quant au miniaturiste, il s'appliqua de même à « faire vieux », et il faut avouer qu'il y a réussi (3). Tout, dans l'attitude et les détails vestimentaires du Christ et d'Andronic II, nous ramène au chrysobulle de 1301. Mais que de distance entre la copie et le prototype ! A quelque fidélité qu'elle prétende, la copie n'a pas su rendre la noblesse et la grâce de l'original. Il semble même que le plagiaire n'ait pas eu le temps de donner à son œuvre une forme achevée. Si le saccos et le suppedion de l'empereur sont traités avec une certaine recherche du détail, il n'en est pas de même du Christ, dont l'himation est brossé à larges traits ; le geste de la main droite n'est qu'ébauché ; le bras gauche et l'évangile sont à peine esquissés. La tête du Christ, dans le chrysobulle de 1301, offrait en 1570 les mutilations que nous lui voyons aujourd'hui : le plagiaire n'a tenté aucune restitution. La comparaison des miniatures, à elle seule, suffit à marquer l'étroite dépendance de A et B ; elle permet d'affirmer en outre, qu'en 1570 au moins, la miniature était partie intégrante du chrysobulle de 1301.

---

(1) *Codices graeci mss. regiae bibl. Borbonicae*, t. II, Neapoli, 1832, p. 29. De là vient encore que, malgré le soin apporté à sa conservation, le chrysobulle se détériore de plus en plus. Certains mots, aperçus par Buchon, sont aujourd'hui proprement illisibles. Les premières éditions n'ont donc rien perdu de leur intérêt. Il est bon d'ajouter que seules ces éditions sont sincères : l'haplographie de la l. 5, en particulier, n'a pas été redressée d'après le texte du chrysobulle authentique.

(2) Cf. H. Omont, *Facsimilés de mss. grecs des XVe et XVIe S.*, Paris, 1887, pl. 50. Le fait a été remarqué par M. Dölger, *Festgabe O. Glauning*, p. 34, note 1.

(3) Reproduction photographique en noir dans [Sp. P. Lampros], Λευκωμα βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, pl. 80. Dimensions : 0.263 × 0.22. On se souvient que la miniature occupait entièrement la première feuille de B ; la première feuille de A porte en outre 14 lignes d'écriture : la miniature date donc de la rédaction du faux chrysobulle. Tout indique, d'ailleurs, une copie de basse époque, sur le modèle de 1301.

Les rubriques autographes d'Andronic II sont aussi scrupuleusement imitées, et révèlent une grande application, ce qui n'exclut pas la méprise (on l'a vu à propos de τῆς ἕκτης) ou l'oubli (on omet la ligne horizontale qu'Andronic trace toujours au-dessus de son nom, et l'on substitue trois points à la croix finale). Mais qu'importe. Se serait-il trouvé quelqu'un pour oser mettre en doute un document revêtu de tant de marques d'authenticité ? On n'en voudra pas au synode de s'y être laissé prendre, quand des savants contemporains n'ont pas éventé la supercherie. Macaire avait en mains une arme habilement forgée.

A vrai dire, la mention d'Androusa aurait bien suffi à lui assurer la victoire. Mais l'occasion était trop belle, et Macaire ne manquait pas d'à-propos. Les retouches qu'il pratiqua au texte original donnent la clé de ses ambitieux desseins. Les additions d'ordre protocolaire nous retiendront d'abord. Usurpant un titre qu'il partageait avec les métropolites de Lacédémone et de Corinthe (1), Macaire revendique pour lui seul la qualité d'« exarque de tout le Péloponnèse ». Cette satisfaction d'amour-propre ne lui suffit pas : le chrysobulle lui confère le droit au σάκκος et au διβάμπουλον (2) ; les évêques de son ressort lui donneront, comme aux patriarches, le titre de παναγιώτατος ; le privilège d'employer l'indiction pour toute signature (3) lui est concédé... La manœuvre est évidente. Le synode se serait certainement élevé contre des revendications sans fondement, et Macaire était trop habile pour se prévaloir de titres qu'il n'aurait pu justifier. Aussi, importe-t-il de saisir comment il a pu s'assimiler en quelque sorte aux patriarches, et concevoir d'aussi exorbitantes prétentions.

On se souviendra pour cela qu'un métropolite de Monembasie fut revêtu un instant, et de manière bien fortuite, de dignités patriarcales. C'était en 1438. Jean VIII et de nombreux prélats grecs étaient à Ferrare, où se discutaient les termes d'une nouvelle Union des Églises. L'évêque de Sardes, qui représentait le patriarche de Jérusalem Joa-

(1) Voir une *Notitia* d'époque turque : éd. GELZER, *Ungedrukte... Texte*, IX, p. 636-37.

(2) Le σάκκος était réservé, dans le principe, aux patriarches et aux métropolites ; sans doute, Macaire le voulait-il d'une forme ou d'une couleur spéciales. Quant au διβάμπουλον, c'est une « sorte de chandelier ou de bougeoir à deux branches, qui est porté, en signe d'honneur, devant un patriarche, lorsqu'il officie pontificalement ». Cf. L. CLUGNET, *Dict. grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1895, p. 34-35 et 135-36.

(3) Il faut revoir, de ce point de vue, ce qu'en dit F. DÖLGER, *Der Kodikellos des Christodulos in Palermo*, dans *Archiv für Urkundenforschung*, t. XI (1929), p. 41. L'auteur se réfère au chrysobulle interpolé, et cite, pour des raisons qui nous sont inconnues, la date de 1343.

chim vint à mourir; Dosithée de Monembasie, à qui l'on devait bien cette tardive réparation (1), prit sa place, et participa au nom de Joachim à toutes les discussions (2). Il signe les procès-verbaux du concile (Florence, 6 juillet 1439) après l'empereur et les topotérètes des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, et sa signature se ressent de son importante qualité : + ὁ μ(ητ)ροπολίτ(ης) Μονεμβασί(ας) καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τοῦ ἁγιωτάτου π(ατ)ριάρχ[ου] Ἱεροσολύμων Ἰωακεὶμ Δοσίθεος στοιχήσας ὑπέγραψα (3).

Passe encore que Dosithée, rentré à Monembasie, ait gardé quelque chose des prérogatives inhérentes aux fonctions dont il avait été revêtu. Mais ce titre lui était tout personnel, et ses successeurs n'y avaient aucun droit. Macaire, dont l'orgueil ne s'encombrait pas de scrupules, vit tout de suite le parti à tirer du rôle joué par Dosithée à Florence. Nous tenons là, à n'en pas douter, la justification des titres qu'il s'arroge.

Ces mêmes circonstances aideront à comprendre une *Notitia* d'Andronic II, dont Philippe le Chypriote trouva le texte, au XVIIe siècle, dans les archives du Patriarcat (4). On y lit en propres termes :

λδ' ἡ Μονεμβασία οὖσα ἐπισκοπὴ τοῦ Κορίνθου, καὶ ἐτιμήθη εἰς μητρόπολιν ἐν τῷ ι' τοῦ Σίδης, ὡς τὰ χρυσόβουλλα διαλαμβάνουσι · καὶ ἐπέχει καὶ τὸν τόπον τοῦ Ἱεροσολύμων · καὶ παναγιώτατον, ὡς καὶ τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχην, οἱ ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ αὐτοῦ εὑρισκόμενοι ἐκεῖσε πάντες καλοῦσι, ἐξω δὲ τῆς αὐτοῦ διοικήσεως οὐδαμῶς · καὶ ἰνδικτιῶνα ἐν τοῖς γράμμασιν ἐγχαράττει (5).

---

(1) Il avait été, pendant de nombreuses années, métropolite de Trébizonde, et avait perdu son siège, pour des motifs encore obscurs. De guerre lasse, il avait accepté le trône de Monembasie, où il se trouvait sans doute dès 1431 : cf. V. Laurent, *La liste épiscopale du synodicon de Monembasie*, dans *EO*, t. XXXII (1933), p. 153-58; Mgr Ph. Chrysanthe, Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος, p. 259-61.

(2) Cf. Héfelé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VII, 2 (1916), p. 965.

(3) Sur l'exemplaire de la bibl. Laurentienne (Sala d'Elci), dont la photographie est reproduite par le P. Hofmann, *Concilium Florentinum I*, dans *Orientalia Christiana*, t. XVI (1929), in fine (Cf. p. 299).

(4) Sa « Chronique de l'Église Grecque » fut publiée et traduite par Nicolas Blancard en 1679 (cf. É. Legrand, *Bibl. hell. du XVIIe siècle*, t. I, Paris, 1894, p. 139) ; la trad. latine seule fut réimprimée en 1687 par Henry Hilarius (*Ibid.*, t. II, p. 443-44). La « Notitia Episcopatuum » figure, d'après l'édition de 1679, dans Banduri, *Imperium Orientale*, t. III, Parisiis, 1711, p. 230, et de là dans Parthey, Not. 12, p. 236. Sur Philippe le Chypriote, protonotaire de la Grande Église au XVIIe siècle, cf. É. Legrand, *op. cit.*, t. III, Paris, 1895, p. 273-76.

(5) La ponctuation de Parthey, p. 238, est proprement incompréhensible; il faut en revenir à celle de Banduri, p. 230-32 (nous corrigeons ἰνδικτιῶνας en ἰνδικτιῶνα). Vient ensuite une citation du grand cartulaire : ἐν δὲ τῷ μεγάλῳ νομίμῳ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας εὕρηται οὕτως · ἀπό τοῦ Κορίνθου ὁ Μονεμβασίας, ὃς καὶ ἔξαρχος λέγεται τῆς Πελο-

Les chrysobulles auxquels on se réfère, sont bien connus : les termes soulignés visent clairement le faux de 1570. Reste l'allusion au patriarche de Jérusalem (1), tout à fait inexplicable si l'on ne songeait à Dosithée. L'auteur a inclu dans la même mention, équivoque et anachronique, le titre qu'avait porté Dosithée en 1438-39, et les droits que le chrysobulle interpolé avait reconnus au métropolite de Monembasie en 1570 (2). Pour Philippe comme pour Macaire, ceux-ci avaient leur fondement dans celui-là. Et cela seul montrera avec quelle prudence il faut user d'une *Notitia* commentée de façon aussi arbitraire.

Le chrysobulle offre une autre interpolation, la plus longue, mais non la plus importante, relative aux bornes de la métropole de Monembasie. Il serait téméraire de prétendre que le faussaire tira ce τύπος περιγραφικὸς de son cru. En juin 1301, un acte solennel avait délimité les propriétés de l'Église (3), et l'on conçoit bien que les bornes de l'éparchie entière aient fait l'objet d'un document analogue. L'hypothèse est d'autant plus vraisemblable que les limites indiquées correspondent à une situation de fait. Le domaine de Lacédémone en est rigoureusement exclu. Avec les évêchés de Méthone, Coroné, Maïna, Hélos et Rhéondas — on ne dit rien de Zéména ni de Cythouria, évêchés excentriques (4) — Monembasie avait bien juridiction sur tout le sud du Péloponèse, d'Astros à Pylos (Navarin). A notre sens, il n'y a pas ici faux proprement dit, mais contamination, simple insertion d'un acte de bornage authentique dans le chrysobulle de 1301. On devine les raisons qu'avait Macaire d'agir ainsi : outre que l'étalage d'aussi nombreux domaines flattait sa vanité, la ligne qui joint Dyrrachium et Pylos comprenait Androusa dans l'éparchie monembasiote; ce lui était donc un nouvel argument dans la lutte qu'il soutenait contre Sophronios.

Que Macaire ait eu gain de cause, nous en avons la preuve non seulement par la *praxis* de juillet 1570, mais encore par une *Notitia* manifestement postérieure à cette date (5) : Monembasie, la vingtième

---

πεννήσου, καὶ ἔχει καὶ τὸν τόπον τοῦ Σίδης, ὡς καὶ τὸν Θεσσαλονίκης, καὶ ἑξῆς τοῦ προνομίου αὐτοῦ (la *Notitia* donne de fait, à la métropole de Thessalonique, le 11e rang, que lui assigna Andronic II).

(1) On la retrouve encore dans la notice consacrée à Sidé (PARTHEY, p. 237) : ταύτης τὸν θρόνον ὁ βασιλεὺς ὕστερον δεδωκε τῷ Μονεμβασίας, καὶ τοῦ ἐπεχειν τὸν τόπον [Banduri-Parthey : τύπον] τοῦ μακαριωτάτου Ἱεροσολύμων, ὡς διαλαμβάνει τὸ χρυσόβουλλον, ὅπερ νῦν ἐν Μονεμβασίᾳ εὑρίσκεται.

(2) Cf. V. LAURENT, *op. cit.*, p. 157.

(3) Voir p. 279, note 4.

(4) Et ceci confirmerait l'identification de Cythouria et de Cythère.

(5) Éd. GELZER, *op. cit.*, p. 634. La date des deux mss. qui nous l'ont transmise.

des métropoles, a pour suffragants Cythéria, Méthone, Coroné, Hélos, Maïna, *Androusa*, Zeunae ou Calamata et Rhéondas. Sans doute, l'évêché de Calamata fut-il rattaché à la métropole, lorsque Zéména, en 1413 ou 1429, eut été rendu à Corinthe.

Macaire n'eut pas à jouir longtemps de sa victoire. L'appui non équivoque qu'il prêta à Don Juan d'Autriche contre les Turcs, ses manœuvres révolutionnaires ouvertement affichées, le forcèrent à l'exil, et dès 1572, il était en Italie, où il vécut de la générosité des princes et des papes (1). Là aussi, et par tous moyens, il se plut à rehausser son prestige. Dans une lettre qu'il adresse au pape, il signale qu'il était autrefois à la tête de *huit* évêchés (2). Ainsi en était-il en effet depuis 1570. Pour faire la preuve de sa bonne foi, il a emporté en Italie une partie des archives dont il avait la garde. Cela nous vaut de trouver dans le cod. *Neapol.* II-C. 35 (*Cyrillus* 36) (3), parmi d'autres papiers de Macaire, le faux document qui assurait ses droits sur Androusa, et la traduction latine d'un chrysobulle qu'Andronic II aurait adressé en 1296 à Grégoire Mélissénos (4). Le Cod. *Taurin.* 336 (b-I-4) (5) appartint probablement à Gabriel Sévère, autre monembasiote exilé (6) ; Gabriel témoigna en faveur de Macaire le 14 mars 1575 (7), et il n'est pas douteux que les deux compatriotes n'aient entretenu des relations suivies. Le codex conservait la chronique de Monembasie (fol. 1), l'acolouthie de deux monembasiotes illustres, S. Antoine le

---

dans ce texte — quinze autres mss. consultés taisent le nom d'Androusa — a été précisée par F. Dölger, *Festgabe O. Glauning*, p. 33, note 3.

(1) Cf. Buchon, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée*, t. I, Paris, 1843, p. 242-51 ; K. Sathas, Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς, Athènes, 1869, p. 170-76 ; J. B. Falier-Papadopoulos, *Phrantzès est-il réellement l'auteur de la grande chronique qui porte son nom*, dans *Actes du IVe Congrès int. des études Byz.* (Sofia, 1934) = *Bull. de l'Inst. arch. bulgare*, t. IX, 1 (1935), p. 182-83 ; A. P. Péchayre, *Les arch. d'Ochrida et leurs relations avec l'Occident à la fin du XVIe S. et au début du XVIIe*, dans *EO*, t. XXXVI (1937), p. 422-23.

(2) Cod. *Neap.* II-C. 35 (*Cyr.* 36), fol. 9 : éd. part. Sp. P. Lampros, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XIX (1925), p. 35.

(3) Cf. p. 275, note 1.

(4) La notice que lui consacre Buchon, *op. cit.*, p. 245, a été reproduite par Zachariae von Lingenthal, t. III, p. 616 (note) et par Migne, *PG*, t. CLXI, col. 1055-56 (note). Cf. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 184-85.

(5) J. Pasinus, *Codices manuscripti bibl. regii Taurinensis Athenaei*, Taurini, 1749, p. 417 et suiv. Ce ms. a péri dans l'incendie du 26 janvier 1904.

(6) Sur Gabriel Sévère, cf. K. N. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 218-19.

(7) Cod. *Neap.* II-C-35, fol. 21 r : éd. part. Sp. P. Lampros, *ibid.*, p. 36. Cf. Buchon, p. 243.

Jeune (fol. 8) (1) et S. Théophane le Confesseur (fol. 27) (2), le texte du Synodicon (fol. 58), la lettre synodale de 1570 (fol. 61). Macaire laissa en Espagne, où ils figurent aujourd'hui dans le *Scor.* Σ -I-12 (3), la copie de chrysobulles d'Andronic II (d'août 1284 et de juin 1301), de Manuel II (de sept. 1405), de Démétrius Paléologue (février 1440).

L'ancien métropolite n'a qu'un but : se faire valoir aux yeux de ses protecteurs. Aucun scrupule ne l'arrête pour cela : le faux lui avait réussi en 1570, il y recourt encore après cette date. Son nom de Mélissénos le transporte d'orgueil; il descend, à l'entendre, ἀπὸ βυζαντίων αὐτοκρατόρων ἐκ τῆς περιφανεστάτης Μελισσηνῶν καὶ Κομνηνῶν οἰκίας (4) ; dans le chrysobulle de 1296, qui par ses soins « a dû subir des modifications radicales » (5), son lointain ancêtre, Grégoire Mélissénos est « despote de toute la Chersonèse de l'Hellespont, d'Énos, de Xanthos, de Périthéorion, de la ville de Samos, de l'illustre ville de Milet, du golfe Ambracique et du golfe de Messénie dans le Péloponnèse » (6).

Et à qui, sinon à Macaire, le synodicon de Monembasie doit-il sa forme actuelle, remaniée et interpolée ? Des 55 noms qu'il cite, 32 seulement appartiennent authentiquement à l'Église monembasiote (7). En

---

(1) Nous n'avons aucun détail sur la vie de ce saint, honoré, dit-on, le 27 septembre.

(2) Honoré, apprend le ms., le 21 décembre. Ce qu'en dit la requête de 1429 (Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XII, 1915, p. 279, l. 15-33), seule source dont nous disposions, « trahit, dans une certaine mesure, l'interpolateur ou le faussaire » (V. Laurent, *EO*, XXXII, 1933, p. 141). L'épithète d'ὁμολογητής n'est consignée que par l'acolouthie et le synodicon.

(3) E. Miller, *Cat. des mss. grecs de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 50-66.

(4) Ainsi lit-on sur son épitaphe (cf. p. 292, note 7).

(5) Papadopoulos, p. 184.

(6) L'épitaphe prête, aussi gratuitement, ce titre pompeux au frère de Macaire, Théodore, δεσπότης Αἴνου, Λάνδης (*sic*) καὶ ἑτέρων πολιχνίων ἐν Θράκῃ, ἔτι δὲ Σάμου, Μιλήτου, Ἀμβρακίας καὶ Μισηνίου κόλπου ἐν Πελοποννήσῳ. Tous ces documents feront autorité : le 9 Juillet 1610, le notaire André Fasano reconnaît à Nicéphore Mélissénos, fils de Théodore, le titre de seigneur et despote « d'Enno, Xanti e Periphori, et da la Chersonisma de Elisponto, de Samo y de Milia y del golfe de Missa » : texte du cod. *Neap.* II-C. 35, fol. 13 (éd. Buchon, *Nouv. rech. hist.*, t. I, p. 245 ; Sp. P. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XIX, 1925, p. 35-36). Buchon, p. 243, inclut à tort une reconnaissance de titres identique dans le cod. II-C-36 (*Cyr.* 37). Sur Théodore et Nicéphore Mélissénoi, cf. É. Legrand, *Bibl. hell. du XVIIe S.*, t. V, Paris, 1903, p. 475-98 ; Sp. P. Lampros, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XIX (1925), p. 42-57 ; Mgr Athénagoras, dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. VIII (1931), p. 134-47.

(7) V. Laurent, *La liste épiscopale du synodicon de Monembasie*, dans *EO*, t. XXXII (1933), p. 129-61. Cette conclusion ressort d'une série d'arguments sans réplique.

y ajoutant 23 noms tirés d'ailleurs, en accolant au nom de l'évêque Théophane l'épithète flatteuse de *Confesseur*, l'auteur ne rehaussait-il pas les titres de Monembasie, et les siens propres, à la vénération universelle ? Cette hypothèse, proposée par M. Dölger (1), n'est pas dénuée de fondement. Nous dirons même plus : la notice enthousiaste que le synodicon consacre à Dosithée, prélat latinophrone stigmatisé par Jean Eugénicos, ne laisse pas d'étonner (2). Macaire savait mieux que personne l'histoire du topotérète du patriarche de Jérusalem, et il avait tout intérêt à exalter en Italie les mérites de son éminent prédécesseur. Une chose est certaine : s'il n'a pas interpolé le synodicon, Macaire l'a au moins emporté en Italie; sa présence dans le *Taurin.* 336, avec l'acolouthie de S. Théophane, en est le plus sûr garant.

L'activité du faussaire ne s'arrêta pas en si bon chemin. Nous rejoignons ici des thèses chères à M. Papadopoulos (3). Il nous faut montrer ce que le commentaire du faux chrysobulle d'Andronic II Paléologue ajoute à leur pertinence, et insister sur un aspect capital du problème. Le sujet est d'actualité, et de la plus haute importance. D'après les conclusions de M. Papadopoulos, Macaire aurait farci d'interpolations le « chronicon maius » de Phrantzès ; on lui devrait en particulier, tout ce que la chronique dit des Mélissénoi et de la métropole de Monembasie, détails inconnus au « chronicon minus ». La généalogie des Mélissénoi porte en effet la marque du faux, et les titres que leur donnent les diverses recensions de la chronique offrent avec le chrysobulle de 1296 trop de concordances pour que Macaire n'y soit point intervenu (4). Et qu'on n'objecte pas qu'un traité tout semblable, à la gloire des Mélissénoi, se lit dans le cod. *Berol. Phill.* 1456, sous le nom

---

(1) *Festgabe O. Glauning*, p. 34-35.

(2) Texte dans V. LAURENT, p. 132. « Il faut croire, pensait le P. Laurent (p. 158), que le fanatisme en Morée était moins susceptible que celui de la capitale; ce à quoi le rayonnement chaque jour grandissant de l'influence vénitienne ne fut pas étranger. » Maintiendrait-il aujourd'hui la même opinion ?

(3) Bibliographie dans *Georgii Phrantzae Chronicon*, éd. PAPADOPOULOS, t. I, Teubner, 1935, p. V, note 1. On y ajoutera Οἱ ὀρραβῶνες τῆς « Αὐθεντοπούλας » μετὰ τοῦ Ἰταλοῦ ἄρχοντος Καρακκιόλου, dans Ἐπ. ἑτ. βυζ. σπ., t. XII (1936), p. 264-68, Ἑρμηνευτικὰ εἰς τὴν μεγάλην καὶ τὴν μικρὰν χρονογραφίαν τοῦ Φραντζῆ, *Ibid.*, t. XIII (1937), p. 155-57, Διαστρέβλωσις τοῦ ἐκ τῆς μικρᾶς χρονογραφίας τοῦ Γ. Φ εἰς τὴν μεγάλην διαβιβασθέντος ὑλικοῦ, dans Πρακτικὰ Ἀκαδ. Ἀθηνῶν, t. XII (1937), p. 498-502, et des articles récents de la *Byz. Zeitschrift*, cités plus loin.

(4) *Phrantzès*, II, 2 : éd. PAPADOPOULOS, p. XXIX, XXXII, 135-36. La première rédaction fait même du golfe Messéniaque, le *golfe Mélissóniaque* (!)

de Georges Scholarios, le futur patriarche (1453-1459) (1) ; l'inauthenticité de ce document, daté de 1618, où l'on trouve mention de Macaire, de Théodore et de ses deux fils, n'est pas douteuse (2). Qu'on y ajoute les relations étroites que l'ancien métropolite ne cessa d'avoir en Italie avec un faussaire notoire, André Darmarios, et le fait qu'aucun manuscrit de la Chronique n'est antérieur à l'année 1570 (3), et l'on aura un faisceau d'indices troublants.

Pétition de principe, a-t-on dit de cette thèse audacieuse (4). De fait, il manquait à M. Papadopoulos une preuve, le texte de Macaire qui pût servir de norme aux interpolations de la chronique. Ce texte, nous l'avons aujourd'hui dans le faux chrysobulle d'Andronic II, composé sinon par Macaire, du moins sous sa dictée, à la fin de son épiscopat. Deux exemples, empruntés au chrysobulle interpolé, ou aux circonstances qui l'ont vu naître, prouveront que le texte du « chronicon maius » est postérieur à 1570.

Le premier concerne le patriarche Athanase (1289-1293 et 1303-1311). M. Papadopoulos a déjà remarqué tout ce qu'en l'occurence Phrantzès doit à Nicéphore Grégoras (5).

---

(1) Fol. 1 r-10 v : Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου εἰς τὸ ἀγλοότιμον γένος τῶν Μελισσηνῶν, δι' ἐντάλματος τοῦ κραταιοτάτου βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου. Éd. part. de Sp. P. Lampros, Θεωνᾶς ἄγνωστος χρονογράφος τῆς Τραπεζοῦντος, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. I (1904), p. 191-94. Ce texte n'a pas été reproduit dans la récente édition des œuvres de Scholarios par L. Petit, Xidéridès et Jugie, qui ne comprend que des authentiques.

(2) Cf. Papadopoulos, *Bull. de l'Inst. arch. bulgare*, t. IX, I (1935), p. 183-84. M. Dölger (*op. cit.*, p. 31, note 1) a attiré l'attention sur une note déjà vieille, et méconnue, de A. Papadopoulos-Kérameus (*Byz. Zeitschrift*, t. XIV, 1905, p. 268, note 4), selon laquelle le cod. *Phill.* 1456 serait de la main de Simonide, célèbre faussaire du XIXe siècle. Mais il faut aujourd'hui rejeter cette opinion : le cod. *Philipp.*, signalé dès 1764 dans le catalogue de la Bibl. du Collège paroissien de Clermont, serait plutôt une compilation tendancieuse du neveu de Macaire, Nicéphore Mélissénos, métropolite de Paronavia : cf. N. A. Bees, *Der Berliner Traktat über die Melissinoi ist keine Fälschung von Konstantin Simonidis*, dans *Byzant. Neugr. Jahrbücher*, t. XIV (1938), p. 131-37).

(3) MM. Dölger (*Byz. Zeitschrift*, t. XXXVII, 1937, p. 502) et Papadopoulos, *Bemerkungen zu dem cod. Hierosol.* 38 (*Ibid.*, t. XXXVIII, 1938, p. 68) ont répondu aux critiques formulées à ce sujet par le R. P. Grumel (*EO*, t. XXXVI, 1937, p. 88-90) et par M. Grégoire (*Byzantion*, t. XII, 1937, p. 388) : le cod. *Hierosol.* 38 est de la main d'Hagiomauritès, ami et collaborateur de Macaire. M. Papadopoulos a de même répondu victorieusement aux objections soulevées à propos de Pachômios : cf. *Über « Maius » und « Minus » des Georgios Phrantzès und über die Randnoten des angeblichen Pachômios* (*Byz. Zeitschrift*, t. XXXVIII, p. 323-31).

(4) H. Grégoire, *ibid.*, p. 386-87.

(5) *Grégoras*, VI, 5 : Bonn, t. I, p. 180 ; *Phrantzès*, I, 4 : Bonn, p. 25 = Teubner, p. 30. Cf. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 185.

Grégoras

Διαδέχεται μέντοι τὸν πατριαρχικὸν θρόνον μοναχός τις Ἀθανάσιος ὄνομα, ἐκ παιδὸς τοῖς ἀσκητικοῖς ἐγγυμνασάμενος πόνοις καὶ τὸν ἡσύχιον βίον ἤδη διάγων ἐν ὄρεσι τοῖς τοῦ Γάνου.

Phrantzès

...διαδέχεται δὲ τὸν πατριαρχικὸν θρόνον μοναχός τις Ἀθανάσιος τοὔνομα, παιδιόθεν τοῖς ἀσκητικοῖς γεγυμνασμένος πόνοις, διατρίβων δὲ ἐν τοῖς τοῦ Γάνου ὄρεσι, ὁρμώμενος ἐκ Πελοποννήσου ἐκ χώρας λεγομένης Ἀνδρούσης · καὶ διὰ τοῦτο μὲν προστάξει βασιλικῇ καὶ ψήφῳ συνοδικῇ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα Ἀνδροῦσαν ἐπισκοπὴν ἐτίμησε καὶ τῇ μητροπόλει Μονεμβασίας ὑποτάσσεσθαι <ἔταξε>.

On voit tout de suite l'intérêt de ce rapprochement : l'auteur a profité de l'occasion qui s'offrait à lui pour glisser dans l'œuvre de Grégoras le texte décisif qui justifiait les titres de Monembasie sur Androusa. Les termes en sont habiles, et ils défieraient la critique, si l'on ne savait pertinemment, par Pachymère (1), qu'Athanase est originaire d'Hadrianoupolis, et par les géographes byzantins (2) et la *Vie d'Athanase* elle-même (3), qu'Hadrianoupolis de Thrace (Orestiade) a nom d'Ὀδρυσῶν. En faut-il plus pour qu'éclate la supercherie ? Le faussaire serait-il Phrantzès ? Mais il n'y avait aucun intérêt. On l'identifiera plutôt avec Macaire, à court d'arguments pour appuyer ses injustes prétentions.

Poursuivons notre enquête. S'il fallait, dans ce même passage, en croire le pseudo-Phrantzès, Andronic II et le synode (προστάξει βασιλικῇ καὶ ψήφῳ συνοδικῇ,) auraient reconnu la juridiction de Monembasie sur Androusa. On sait, d'après l'authentique chrysobulle de 1301 et les *Notitiae* du XIVe siècle, ce qu'il faut en penser. Mais il y a plus : à un autre endroit du « chronicon maius », et à propos de droits accordés à Monembasie au temps d'Andronic II, se lit une expression identique : αὐτοκρατορικῷ κελεύσματι καὶ ψήφῳ συνοδικῇ (4). Suivrions-

(1) *De Andr. Pal.* II, 13 : Τὸν Ἀθανάσιον, ὃν δὴ καὶ κατὰ τὰ ὄρη τοῦ Γάνου ἐνδιατρίβοντα, ἐκ τῶν γωρῶν τῶν κατὰ τὴν Ἀδριανούπολιν τὴν νέαν ἔχοντα · Bonn, t. II, p. 139.

(2) Au XIVe siècle, Georges Chrysococcis s'exprime ainsi : Ὀδρυσὸς καὶ Ὀρεστία, ἡ νῦν Ἀδριανούπολις : éd. Ul. Lampsidès, *Georges Chrysococcis, le médecin et son œuvre*, dans *Byz. Zeitschrift*, t. XXXVIII (1938), p. 321, l. 12.

(3) Éd. H. Delahaye, dans *Mét. d'Arch. et d'Hist. de l'École française de Rome*, t. XVII (1897), p. 47, § 2 (*BHG.* 194). Cf. R. Guilland, *La correspondance inédite d'Athanase, patr. de Constantinople*, dans *Mélanges Ch. Diehl*, t. I, 1930, p. 121-22.

(4) *Phrantzès*, IV, 16 : Bonn, p. 399, l. 8-9.

nous ici encore la trace de Macaire ? Ce n'est pas douteux. On n'a pas assez remarqué que la chronique cite non l'authentique chrysobulle de 1301, mais le faux de 1570. Le commentaire, il est vrai, s'applique aussi bien aux deux documents : Ἔπειτα καὶ ὁ ἀείμνηστος βασιλεὺς Ἀνδρόνικος ὁ γέρων ὁ Παλαιολόγος ὕστερον, ἐπὶ ἔτους ,ϛω΄, ἰνδικτιῶνος ζ΄, ἐβεβαίωσε, διά τε τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας τότε προεδρεύοντος κυροῦ Νικολάου ζήλῳ θείῳ κινηθείς · ὁ δὲ βασιλεὺς ἕνεκεν τοῦ προεδρεύοντος καὶ τῆς τῶν πολιτῶν πίστεως καὶ εὐνοίας ἣν εἶχον πρὸς αὐτόν, ἐκ τριακοστοῦ τετάρτου θρόνου εἰς δέκατον ἀνεβίβασεν οἰκείῳ αὐτοκρατορικῷ κελεύσματι καὶ ψήφῳ συνοδικῇ, καὶ ἕτερα πολλὰ προνόμια τῇ αὐτῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ἐχαρίσατο.

Mais la date lève toute hésitation : l'an du monde 6800 nous ramène en droite ligne au faux du XVIe siècle, où l'on avait sauté le mot ἐννάτου, de lecture difficile (1). Il faut se rendre à l'évidence. Phrantzès était mort depuis un siècle lorsque le faux chrysobulle d'Andronic fut rédigé ; l'interpolateur de la Chronique est Macaire de Monembasie (2).

Le malheur veut que Macaire n'ait pas seulement trompé ses contemporains. Durant trois siècles et demi, on a ajouté foi à tous les documents que son ambition dispersa en Grèce et en Italie. Les circonstances, il est vrai, l'ont servi à souhait : le texte authentique de Phrantzès n'eut jamais de publicité (3), et tandis que le vrai chrysobulle d'Andronic II restait ignoré — ou presque — à Monembasie, le faux original, de consultation plus aisée, connaissait la diffusion la plus large et la plus imméritée.

---

(1) L'édition critique de la chronique dira si les meilleurs mss. n'ont pas ἰνδ. ϛ΄ au lieu de ἰνδ. ζ΄ M. Papadopoulos nous informe à ce propos que le cod. B — et partant le cod. A qui en dépend — a omis la ligne où se lit notre date. Quant au cod. D, copié par le faussaire Darmarios, il porte la date hybride de ,ϛζω΄ que l'on pourrait, à la rigueur, interpréter en ϛω΄, ἰνδ. ϛ΄.

(2) Divers rapprochements textuels en acquièrent plus de valeur. Ainsi, l'expression ἱκανοπλόον καὶ θαλαττουργόν, que le chrysobulle applique aux Monembasiotes (l. 24), se retrouve dans le « chronicon maius » à propos d'Ertogrul : διὰ τὸ εἶναι ἱκανοπλόον καὶ θαλαττουργόν (I, 21 : Bonn, p. 76, l. 19 = Teubner, p. 81, l. 7) et du peuple de Monembasie lui-même : ἐν τῇ θαλάσσῃ μὲν ἱκανοπλόοι τε καὶ θαλαττουργοί (IV, 6 : Bonn, p. 398, l. 2) ; ces passages de la chronique sont certainement d'inspiration macarienne.

(3) Nous croyons en effet avec M. Papadopoulos (*Bull. de l'Inst. arch. bulg., loc. cit.*, p. 179 et 187 ; Ἐπ. ἑτ. βυζ. σπ., t. XIII, 1937, p. 155-57 ; *Byz. Zeitschrift*, XXXVIII, 1938, p. 324-25) que le texte de Phrantzès se lit dans le « Chronicon Minus » (éd. Angelo Mai, reprise dans *PG*, t. CLVI, col. 1023 à 1080), à l'encontre de A. Sigalas, Ἐπ. ἑτ. βυζ. σπ., t. XII (1936), p. 480-81, V. Grumel, *EO*, t. XXXVI (1937), p. 91 et H. Grégoire, *Byzantion*, t. XII (1937), p. 385 et 739, pour qui « la petite chronique suppose la grande », et est l'œuvre d'un « abréviateur grec vivant en Italie longtemps après la chute de Constantinople ».

Le hasard a rassemblé aujourd'hui les deux versions à Athènes. Il n'en est ainsi que depuis quelques années. Elles n'avaient pas encore quitté Monembasie en novembre 1700, date à laquelle Nicodème, nouvellement promu au siège d'Hélos, prie le métropolite Grégoire de lui en adresser une copie (1). Le chrysobulle authentique se trouvait à Cythère en 1749 : c'est alors que Cyrille Martinius l'y transcrivit, et Jacques, de l'illustre famille des Nani, qui commandait à Cythère les vaisseaux de Venise, transmit aussitôt sa copie à Flaminius (2). On écartera donc une hypothèse fort séduisante de Stai (3), et généralement admise (4), selon laquelle le métropolite Anthime aurait emporté les archives de Monembasie à Cythère, lorsqu'il s'enfuit en 1769. En fait, Monembasie et Cythère tombèrent aux mains des Turcs en 1714; l'île seule revint à Venise par la paix de Passarowitz (21 juillet 1718) (5) et l'on ne s'interdira pas de penser qu'après 1718 les Monembasiotes mirent en lieu sûr le document qui était en quelque sorte la charte constitutionnelle de leur Église. On avait perdu tout souvenir de ce transfert, en tout cas, dès 1749 (6). Le chrysobulle se trouvait encore à Cythère en 1855, lorsque Romanos en prit une copie; il fallut attendre jusqu'en 1903, pour que l'évêque de l'île Mgr Euthyme Kabbathas, en fît don à la Société d'Archéologie Chrétienne (7). De nos jours, il figure au Musée Byzantin avec le n° 3570.

Le texte amplifié ne semble pas avoir quitté Monembasie de si tôt. Il fut montré à Jean Capodistria, de passage à Monembasie en 1828 (8), et confié peu après à la Bibliothèque Nationale d'Athènes, où Buchon le vit en 1845 (9). Il est catalogué aujourd'hui sous le n° 1462.

---

(1) Nicodème avait grand besoin de connaître les limites exactes de son éparchie. Grégoire, faisant allusion au texte amplifié, lui répond que les bornes de la métropole seulement y sont consignées. Ces lettres ont été publiées par Nikos A. Bees, Ἔκφρασις κώδικος τῆς μητροπόλεως Μονεμβασιας καὶ Καλαμάτας, dans Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, t. VI (1903), p. 190, et interprétées de façon assez abusive par le même auteur, dans Δελτίον τῆς χριστ. ἀρχ. ἑταιρείας, t. VI, 2 (1906), p. 119.

(2) Voir l'introduction de Catharus (Patavii, 1749), reproduite par Mikl.-Müller, t. V, p. 454.

(3) N. Stai, *Raccolta d'antiche autorità e di monumenti storici riguardanti l'isola di Citera oggidi Cerigo*, Pisa, 1847, p. 49.

(4) Romanos, dans Πανδώρα, t. VII (1856-57), p. 46; A. Heisenberg, *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit*, *loc. cit.*, p. 33.

(5) Cf. P. Daru, *Histoire de la république de Venise*, 4e éd., t. V, Paris, 1853, p. 156.

(6) « Huc nescio quo modo translata ex urbe Monembasia, ad quam pertinet », avoue Flaminius Cornelius (Mikl.-Müller, *loc. cit.*).

(7) Cf. Lampakis, Δελτίον τῆς χριστ. ἀρχ. ἑταιρείας, t. V (1905), p. 23.

(8) Bees, *loc. cit.*

(9) *Recherches historiques*, t. I, p. LXI.

Notes préliminaires à l'édition du chrys. de juin 1301

Description du document. Dans son état actuel, le chrysobulle d'Andronic II Paléologue occupe un cadre de 0.235 × 1.925. Il se compose de quatre feuilles de parchemin, ayant respectivement 0.350 (cette feuille porte la miniature décrite plus haut), 0.405, 0.745 et 0.425. Le texte tient en 168 lignes, longues en moyenne de 0.195. Le mot κράτος figure en tête de la dernière ligne. Les λόγος, écrits à l'encre rouge, sont traités largement et couvrent respectivement 0.110, 0.125 et 0.095. La signature, disposée sur cinq lignes, a une hauteur totale de 0.120. On aperçoit, sous le signature et disposés en triangle, les trous par lesquels passait le cordon de soie habituel. La bulle n'est pas conservée.

Aucune note ne figure au verso du chrysobulle (1). On n'a jamais remarqué qu'une phrase a été transcrite, au recto, sous la signature d'Andronic. L'encre, il est vrai, a fortement déteint, et nous n'avons pu déchiffrer que quelques lettres seulement, dont l'interprétation n'a donné aucun sens satisfaisant.

Principes de l'édition. On a tenté de publier un texte intelligible, sans rien changer aux particularités orthographiques du chrysobulle. L'accentuation — même fautive — de l'original a été scrupuleusement conservée (2), mais non sa ponctuation, qui n'admet le plus souvent que le point en haut. Les variantes des précédentes éditions (Fl = Fla-

(1) N. A. Bees, *op. cit.*, p. 114. Il n'en est pas ainsi, on le sait, au verso des deux chrysobulles d'Andronic II conservés à la Bibliothèque Nationale d'Athènes (n°s 1463, de fév. 1319 et 1464, de mars 1289) : cf. Dölger, *Facsimilés*, pl. 60 et 61.

(2) On remarquera ici l'hésitation du copiste, dans le traitement des enclitiques monosyllabiques. Il arrive que τε garde son accent après un oxyton (l. 90 ἁφορμὴν τὲ ; l. 152 ἃς τὲ), un paroxyton ou un périspomène (l. 24 ῥωμαλεότης τὲ ; l. 27 καιρῶν τὲ ; cf. 37, 58, 66, 72, 98, 104, 108, 114, 115, 120, 139, 143, 148) et même un propéris-pomène (l. 2 βασιλεῦσι τὲ). Un autre chrys. d'Andronic II (juillet 1294) offre de même deux exemples d'enclitique accentué après un paroxyton : cf. P. Lemerle, *Un chrysobulle d'Andronic II Paléologue pour le monastère de Karakala*, dans *Bull. de Corr. Hellénique*, t. LX (1936), p. 430, note 7. Il faut encore attirer l'attention sur la graphie inusitée de οὐχ' ἧττον (l. 2) et de οὐχ' ὡς (l. 43), comme s'il s'agissait de οὐχι élidé. Avec le copiste, nous écrivons en un mot des locutions adverbiales comme τουλοιποῦ (l. 2-61), ἐξαργῦς (l. 42 ; voir pourtant l. 35), καταβραχὺ (l. 49-156), διαπαντὸς (l. 61-155), καθεξῆς (l. 113), τοεξῆς (l. 125), τονῦν (l. 126), προχρόνων (l. 143). Les formes ἐξαχγῦς et τουλοιποῦ se lisent de même sur la photographie, récemment publiée, d'un chrysobulle d'Andronic III de janv. 1329 : G. Rouillard-D. A. Zakythinos, *Un faux chrysobulle d'Andronic III Paléologue*, dans *Byzantion*, t. XIII, 1938, pl. I, l. 5-10. L'iota souscrit n'apparaît qu'à un endroit : l. 167, ὑπεσημήνατο.

minius ; R = Romanos),et le cas échéant, nos propres conjectures, ont été reléguées dans les notes. La requête de 1429 cite, on l'a vu, quelques lignes de notre document : ses variantes ont été relevées (= Req.), mais non les corrections, parfois arbitraires, de Sp. P. Lampros. Les lignes de l'original (B) ont été séparées par des traits verticaux; on a indiqué entre parenthèses les lignes correspondantes du faux chrysobulle (A).

Il était intéressant de montrer quel parti le faussaire avait tiré du texte de 1301. Aussi, les variantes principales de A ont-elles été notées, en appendice. Le texte en a été vérifié sur l'« original » de la Bibliothèque Nationale. Plusieurs lectures sont nouvelles, mais nous avons jugé superflu de les indiquer : on ferait trop de cas du faux chrysobulle, en relevant les variantes des éditions, aussi nombreuses qu'imparfaites, qui ont livré son texte.

Texte de B.

+ Κἂν εἰ μήπω πρότερον ἔφθη πλεῖστα δὴ παραπλήσια γενέσθαι | [2] βασιλεῦσι τὲ ἄλλοις καὶ οὐχ' ἧττον ἡμῖν, καὶ νομισθῆναι τουλοιποῦ | [3] γίγνεσθαι, ἴσως ἂν ἴσως ἡ νῦν (2) αὕτη παροῦσα καὶ προτεθειμένη τῇ | [4] βασιλεία μου πρᾶξις ἐφεῦρε τὸν τοῦ τοιούτου καλοῦ τύπον · ἀμέλει | [5] καὶ ἐφ' ἑαυτῇ κεκίνηκ(εν) ἂν ἢ μᾶλλον ἐρεῖν, δι' ἑαυτὴν ἐκαίνισε πάντ(ως), | [6] ἀρχὴν οὕτω (3) λαβόντα καλλίστην πρὸς τὸν ἑξῆς ἔπειτα χρόνον | [7] ἐνεργῇ δείκνυσθαι · οὕτω πολὺ πάντοθεν ἔχει τὸ πεῖθον αὕτη καὶ | [8] καταναγκάζον εὔλογον. Τὸ γὰρ δὴ κατὰ τὴν Πελοπόννησον (4) περιώ | [9] νυμον ἄστυ Μονεμβασίας ἐστι μὲν ὡς ἀληθῶς τῶν κατ' αὐτὴν δὴ ταύτ ην | [10] μακρῶ προέχον καὶ τὰ πρῶτα δὴ σαφῶς ἁπάντων φερόμενον, ὡς | [11] μηδένα μηδενὶ τῶν ταύτη γε (5) ἄλλων λείπεσθαι λόγον, ὥστε καὶ παρα | [12] βάλλειν ἐξεῖναι, ἔστι δ' ἄρα καὶ τ ῶν ἄλλων ἄλλη πάντων πάντη καλλίστων | [13] ἐπιδήλως ἐναρίθμιον καὶ μὴ πολλῶν λείπεσθαι ξυγχωροῦν· | [14] νέον μὲν ἐπιεικῶς ὄνομα καὶ κλέος καὶ οὐ πόρρωθεν τῶν ὄπισθεν | [15] χρόνων ἧκον, μυρίας δὲ ὅμως καὶ παμμήκους τῆς εὐφημίας καὶ | [16] πανταχοῦ πομπεῦον, ὡς εἴ τι (6) καὶ ἄλλο τῶν ἐπιφανῶν καὶ περιδόξων | [17] ἀκούειν, οὐκ ἐπὶ μόνης τῆς βασιλικῆς ἡγεμονίας καὶ ἡμετέρας. | [18] ἀλλὰ καὶ σχεδὸν τῆς ἀλλοτρίας ἁπάσης. Καὶ γὰρ δὴ τά τε ἄλλα κοσμεῖ | [19] τὸ ἄστυ, καὶ θέσε ως (7) εὐκαιρία καὶ πρὸς ἀσφάλειαν ἐρυμνότης καὶ πλῆθος | [20] μαλιστα οἰκητόρων καὶ πολυολβία καὶ πολιτείας εὐγενεία καὶ τεχνῶν | [21] ἀσκήσεις καὶ ἀγορᾶς δαψίλεια πάντων πᾶσα, εὐεμπο (8) ρώτατόν τε | [22] εἰ δή τι καὶ ἄλλο μάλιστα πρὸς ἅπαντα πλοῦν καὶ θαλάσσης ἅπαντα | [23] μέρη θέσεως εὖ ἔχον· καὶ τοίνυν πολὺ τὸ τῶν οἰκούντων ἐνταῦθα | [24] ἱκανόπλοον καὶ θαλαττουργόν, ῥω (9) μαλεότης τὲ καὶ φρόνημα ὁρα | [25] στικόν τε καὶ ἔμπρακτον καὶ τὸ κάλλιστον τῶν ἄλλων μάλιστα ἡ πρὸς τὴν | [26] βασιλείαν ἐνεργός τε καὶ ἄτρεπτος παντάπασιν εὔνοια καὶ ἡ πρὸ[ς]

---

3 προτιθεμένη R | 10 φερόμενον : φερόνυμον Fl | 11 ἄλλων om. Fl | 15 δὲ ὅμως : δεόμενον Fl? || 17 οὐκ : οὔτε R || 33-34 καμάτους R.

τὸ | [27](10) γένος ἀναφορά τε καὶ κοινωνία πάντων ἀνάλωτος καιρῶν τὲ καὶ πραγ | [28]μάτων, εὖ τε καὶ ἄλλως ἐχόντων, ἐν πολλοῖς ἤδη τῶν προλαβόντων | [29]χρόνων τὴν πεῖραν δοῦσα καὶ τὸ πιστὸν καθάπαξ ἄσειστον (11) ἐγγυωμένη· | [30]καὶ τὰ μὲν τοῦ ἄστεος, ὡς ἐν ὀλίγοις, οὕτω φεύγοντι τῷ λόγῳ τὸ μῆκος. | [31]Ξυλλαγχάνει δέ τι καὶ τοῦτο νῦν εἶναι θαυμάσιον οἷον, ὅτι τῇ κατ' αὐτὸ | [32]πάντως ἀγωτάτῃ ἐκκλησίᾳ (12) πομφὴν ἀρτίως παντ' ἄριστος, πολὺς τοῖς | [33]κα)τ(ὰ) Θ(εὸν ἐκ νέου πάνυ τοι καὶ ἐς γῆρας ἤδη βαθύ, τοῦτο νῦν ἤδη καμά | [34]τοις ἐγκαρτερήσας καὶ κατακεκοσμημένος εἰς ἄκρον (13) τῆς μονῆ | [35]ρους αὐτῆς βιοτῆς, ἀτρέπτως ἐς τοσοῦτο τῆς ἐξ ἀρχῆς ἐνστάσε(ως) | [36]καὶ παντάπασιν ἀνενδότως, ὥσπερ εἴ τις νέον θερμῶς ἅπτοιτο, | [37]καὶ μὴ παρα τοσοῦτο προκύψας τὲ (14) καὶ προηνυκὼς καὶ μ(ὴν) πλεῖστον | [38]ὅσον ὑπὸ τῆς οὕτω χρονίου καὶ πολυετοῦς καὶ ὑπαίου σφύδρα κατά | [39]τὸν θεῖον λόγον βιώσεως καὶ σωματικῆς δαπανήσεως καὶ προσ | [40](15) ταλαιπωρίας ἁπάσης ἐνηθληκ(ὼς) καὶ σφύδρα ἐκτετηγμένος οὐ τῶ | [41]γήρα μᾶλλον ἢ τοῖς γε τοιούτοις πόνοις, ἔτι θαυμαστῶς ἐμμένει καὶ | [42]διακαρ(16)τερεῖ τὴν ἐξαρχῆς ἀκλινῆ γνώμην, καὶ ὥσπερ νῦν μᾶλλον | [43]ἐπειγόμενος καὶ σπουδάζων δῆλός ἐστιν, ἀλλ' οὐχ' ὡς ἂν ἤδη | [44]τοσοῦτο προλαβὼν καὶ καταστὰς ἤδη πως ἀσ(17)φαλ(ὡς) ἐν λιμένι καὶ | [45]γήρως ἀμέλει καὶ τῆς περὶ τἀγαθὸν τοσαύτης ἕξεως καὶ σφύδρα | [46]ὑπ' ἀμφοῖν, τοῦ τε πανσέμνου τοὐδε γήρως, ὡς εἴρηται, καὶ τ(ῶν) τοσούτων | [47]καμάτων καὶ ἀσκητικῶν (18) ἱδρώτων τὸ σῶμα κατακαμπτόμενος, | [48]οὐκ ἔπειθ' ὅμως κάμπτεται τὴν καλλίστην ταύτην γνώμην, οὐδὲ | [49]χαλᾷ καταβραχὺ καὶ τῶν τόνων οὐκ ἐνδίδωσιν, οὐδὲ (19) νικᾶται τὸ | [50]φρόνημα, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα ἥττηται ἤδη, καὶ νῶτα δίδωσί τε καὶ | [51]τρέπεται ἐπὶ τοσούτων τῶν προλαβόντων καὶ πόνων καὶ χρόνων, ὁ | [52]λογισμὸς δὲ ἀήττητος (20) κύρων οὐκ ἔχειν οὐδέπω τῶν καλῶν ἄξιοῦ, οἷα δὴ | [53]ἐπὶ πάντων γίγνεται, καὶ μόνον τὸν ἐπὶ τούτοις ἔρον ἀδαπάνητόν τε | [54]καὶ παντάπασιν ἀκάματόν τε καὶ ἀνεπίστρο(21)φον οἴεται δεῖν εἶναι. | [55]Ταῦτ' ἄρα καὶ τοσαύτην καὶ ἐπὶ τοσούτοις ἤδη τοῖς ἔτεσι συλλεξά | [56]μενος τὴν πν(ευματ)ικήν, ὡς ἔφην, κατάστασιν καὶ προειληφὼς οὕτω | [57]πάνυ τοι πόρρω (22) καὶ καταπεράνας εὖ μάλα τελεσιουργόν | [58]τοῦ βίου τὴν πρόθεσιν ἀσφαλῶς τὲ καὶ γεννικῶς, ὡς καὶ τοῦ | [59]βίου τοῦδε καὶ τῆς ὑψηλῆς ταυτησὶ παιδείας παράδειγμα καὶ τύπος | [60]ἔμ(23)ψυχος περιπολεῖν, ὡς ἀληθῶς δὲ καὶ εἶναι καὶ τοῖς πολλοῖς | [61]ὑπειλῆφθαι οὐκ ἀγαπᾷ τουλοιπόν· ὁ δὲ διαπαντὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς | [62]ἔχει, καὶ ὥσπερ οἱ πλείους καὶ βελτίους μὲν οὖν (24) τῶν εἰσαγωγῆ χρω | [63]μένων νῦν εἶναι δή, καὶ χθὲς καὶ πρ(ὸ) τριτης, καὶ αὐτὸς ἀεὶ παρασκευά | [64]ζεται, καὶ ἔοικ(εν) ὥσπερ ἀγωνιζομένω καὶ δεδιότι καὶ προδραμεῖν | [65]σπουδάζοντι, κατα(25)γυμναζόμενος τὸν ἅπαντα χρόνον καὶ κατα | [66]τρύχων ἀπέραντα, κάμνων τὸ σῶμα πόνοις ἀνεκδότοις ἀσιτίαις τὲ | [67]καὶ ἀγρυπνίαις καὶ στάσεσι συντόνοις καὶ τίνι τῶν (26) εἰθισμένων | [68]καὶ καλλίστων ἀγώνων, οὓς καὶ νομίμων, μᾶλλον δὲ καὶ πλεῖόν ἢ | [69]τέως νομίζεται τοῖς καλῶς ἠργμένοις καὶ περὶ τὸν πν(ευματ)ικὸν δρόμον ἀκ | [70]μάζουσιν, αὐτὸς ἔτι πω καὶ νῦν ἐπὶ τοσούτων (27) τῶν ἐτῶν κατατεινόμενος· | [71]καὶ μὴν καὶ τἄλλα κατὰ τὸ ἦθος ἅπαντα τοῦ θαυμασίου τοῦδε ποιμένος | [72]ἀναλογεῖ τε καὶ συμβαίνει πρὸς ταῦτα τὲ καὶ πρὸς ἄλληλα, οἷον ἡ τῆς | [73]ἀγάπης πρὸς (28) ἅπαντας ἐλευθεριότης, τὸ

---

45 <τοῦ> γήρως ? || 49 τὸν τόνον leg. est || 62 καὶ βελτίους om. R || 66 κάμνων leg. est || scrips. primum ἀνενδότοις, deinde ἀνεκ — (cf. l. 36).

ἀόργητον θαυμάσιον οἷον. | [74] τὸ φίλοικτον, ἡ τῆς ψυχῆς γαλήνη, τὸ μήτε λογισμ(οῖς) μήτε λόγοις | [75] μήτ' οἴεσθαι μήτε λέγειν περὶ ὁτουοῦν φλαῦρον (29) οὐδὲν, ἀλλὰ περὶ πάντ(ων) | [76] καὶ βούλεσθαι καὶ δοκεῖν καὶ λέγειν παντ' ἀγαθά, ἐκ τῶν οἰκοι θησαυριῶν, | [77] ὡς ἔοικε, τὸ πιστὸν ἔχοντα, καὶ τἆλλ' ὁμοῦ καθόλου συνελεῖν ἅπαντα, ὧν | [78] μεγίστης (30) ὄντως ἐκκλησίας καὶ πολυθρέμμονος ἀρχιερεῖ καὶ ποιμένι | [79] δεῖ· καὶ ἔστιν ἐργωδέστατον ὁμοῦ καὶ σφόδρα σπάνιον ἐνὶ ξυλλαχεῖν. | [80] ὥσπερ ἐπ' αὐτῷ δὴ προδήλως περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος (31) ἐστὶ. Καὶ μηκύνειν, | [81] ὡς ἔοικ(εν), οὐ δεῖ περαιτέρω, πλὴν ὅπερ ἄνωθεν ὁ λόγος ξυνεωραμένος [82] ἀπεφήνατο, τοσαῦτα δὴ τά τε τοῦ ἀνδρὸς κατὰ Θ(εὸ)ν εὐδοκιμήματα | [83] καὶ τὸ τῆς (32) πολιτείας καὶ τοῦ βίου περιφανὲς καὶ ὑπερηρμένον | [84] καὶ σχεδὸν ἀπαράμιλλον· καὶ τοῦ γε τῆς ὑπ' αὐτὸν ἐκκλησίας ἄστεος | [85] αὖθις τὰ προσόντα παντοῖα καλὰ, ὥστε κἂν μόνα δῆτ' (33) ἴσως κινῆσαι | [86] ταῦτα τὴν βασιλείαν μου προς τὸ μεταποιῆσαι καὶ προβιβάσαι τὴν | [87] τοιαύτην ὑπ' αὐτὸν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν, εἰς κρείττω τινὰ καὶ | [88] ὑψηλοτέραν κατάστασιν καὶ ἀξίαν καὶ (34) βαθμὸν ὑπερκείμενον, κἂν εἰ | [89] μήπω πρότερον, ὡς εἴρηται, τοιαῦτα παραπλήσια καὶ γεγένητο καὶ νενόμιστο | [90] γίγνεσθαι. Καὶ ταῦτ' ἴσως, ἥπερ ἔφην, ἱκανῶς ἂν εἶχεν ἀφορμὴν τὲ | [91] (35) δοῦναι καὶ ὑποφῆναι τὸν ἐν τούτοις τύπον καὶ νόμον, ὃ δῆτα καὶ | [92] παραπλήσιάττα ἴσως ἕτερα πρότερον, ὡς ἔοικε, καὶ εἴργασται, καὶ τὴν | [93] ἐν τούτοις ἀρχὴν δέδωκεν. Ἐπεὶ δὲ ὅ τε περὶ τούτων (36) βασίλειος νόμος | [94] προλαβὼν, ὡς ἔφην, ἐπαίρει καὶ δίδωσι καὶ αὐτὰ δὴ ταῦθ', ἅπερ εἴρηται, | [95] σφόδρα κινεῖ, σὺν Θ(ε)ῷ δ' εἰρήσθω, καὶ τὸ τῆς ἡμετέρας βασιλεί(ας) φιλόκαλον | [96] τὸ πλεῖστον (37) ἐν τούτῳ μάλιστα συναίρεται, καὶ ἡ περὶ τὰ κάλλιστα καὶ θεοφιλῆ | [97] τῶν ἔργων χάριτι τοῦ Θ(εο)ῦ καὶ προμήθεια ταύτης συνιδεῖν τὰ δέοντα καὶ | [98] βουλεῦσαι, καὶ προθυμία τὲ καὶ σπουδῇ (38) μάλα ἐνεργὸς ἐκτελέσαι τὲ καὶ | [99] περάναι, ἐκ πάντων ἄρα τούτων τὸ καινίσαί τι πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ | [100] προβιβάσαι τὰ τῆς τοιαύτης ἁγιωτάτης ἐκκλησί ας) Μονεμβασί(ας) ἐδοκιμά | [101] σθη τῇ βασιλεία μου. (39) Καὶ τοίνυν φθάνει μὲν ἤδη πρότερον προθεσπίσασα | [102] καὶ βαθμόν τινα τῶν ὑψηλοτέρων ἔχειν ταύτην δὴ, τὴν ἁγιωτάτην μ(ητ)ρόπολ(ιν) | [103] καὶ τόπον τινὰ ἐκκλησίας ἑτέρας καὶ τάξιν προεσβεσμένης καὶ ὡσπερεὶ | [104] (40) παρελθούσης, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ μεγίστης ἐνορίας ἐξαρχίαν τὲ καὶ ἐπι | [105] σκοπὰς ἀναλόγως διαταξαμένη καὶ προσηκόντως· ἐπεὶ δὲ αὐτὰ δὴ | [106] ταῦτα καὶ χρυσοβούλλω βεβαιωθῆναι καὶ τὸ πιστὸν (41) λαβεῖν καὶ ἄτρεπτον | [107] ἐξητήσατο ὁ ἀνωτέρω εἰρημένος ἱερώτατος τῆς τοιαύτης ἁγιωτάτης | [108] ἐκκλησί(ας) ἀρχιερεὺς, ἐτοίμως τὲ ἡ βασιλεία μου καὶ τὰ τῆς τοιαύτης αἰτήσε(ως) | [109] προσεδέξατο καὶ πρὸς πέρας (42) ἀγαγεῖν ηὐδόκησε· καὶ τοίνυν τὸν παρόντα | [110] χρυσόβουλλον ΛΟΓΟΝ αὐτῆς ἀπολύει, δι' οὗ καὶ βούλετ(αι) | [111] σὺν Θ(ε)ῷ καὶ εὐδοκεῖ καὶ θεσπίζει τόν τε (43) ὡς εἴρηται νῦν προϊστάμενον | [112] ἀρχιερατικ(ῶς) τῆς τοιαύτης ἁγιωτάτης μ(ητ)ροπόλεως Μονεμβασί(ας) καὶ τοὺς | [113] καθεξῆς τὸν αὐτῆς διαδεξομένους θρόνον, ἐπαπολαύειν τῆς ἀνηκούσ(ης) | [114] τῷ (44) τοῦ Σίδης θρόνῳ τιμῆς ἐν ἅπασι, καθέδραις τὲ δηλαδὴ καὶ προελεύ | [115] σεσί τε καὶ στάσεσι, γραφαῖς τὲ καὶ ὅλως τοῖς ἐθίμοις ἔργοις ἀρχιερατ(ικοῖς) | [116] καὶ λειτουργήμασιν ἅπασιν· ἔξαρχόν τε καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι | [117] τὸν τῆς τοιαύτης ἁγιωτάτης

---

92 παραπλήσι' ἄττα leg. est || 97 προμηθίᾳ Fl. || 117 ἀρχιερατικῶς : ἐκκλησιαστικῶς R.

ἐκκλησίας ἀρχιερατικῶς προϊστάμενον | [118] καὶ πάσης δὴ τῆς Πελοποννήσου καὶ τῆς ἐντεῦθεν τιμῆς προσαπολαύοντα, | [119] ἣ δὴ καὶ τοῖς ἄλλ(οις) εἴθισται τῶν ἱερωτάτων (47) ἀρχιερέων τοῖς ἠξιωμέ | [120] νοις διαφόρων ἐξαρχεύειν θεμάτων τε καὶ χωρῶν. Ἐπεὶ δὲ ἔφθασαν | [121] προστεθῆναι πρότερον τῇ τοιαύτῃ ἁγιωτάτῃ μ(ητ)ροπόλει καὶ ἐπισκοπαὶ | [122] αὗται, ἥ τῆς Κυθουρίας, ἡ τοῦ Ἕλους, ἡ (50) τῆς Μαΐνης καὶ ἡ τοῦ Ῥέ | [123] οντος, προσβεβαιοῖ μὲν προηγουμένως καὶ προσεδράζει ταύτας | [124] αὐτῇ καὶ διὰ τοῦ παρόντος χρυσοβούλλου ΛΟΓΟΥ αὐτῆς | [125] (51) ἡ βασιλεία μου, καὶ θεσπίζει καὶ διατάττεται καὶ εἰς τοεξῆς ὑπ' αὐτὴν εἶναι, | [126] καθὼς εὑρίσκονται μέχρι καὶ ἐς τονῦν. Ἔτι μέντοι δι' αὐτοῦ δὴ τούτου | [127] τὸ φιλότιμον προσεπαύ(52)ξουσά τε ταύτῃ καὶ προσεπιτείνουσα εὐδοκεῖ | [128] καὶ παρακελεύεται ὑπ' αὐτὴν εἶναι καὶ ἑτέρας ἐπισκοπὰς ταύτας, | [129] ἤγουν τὴν τῆς Κορώνης, τὴν τῆς Μεθώνης καὶ τὴν τοῦ Ζεμενοῦ, | [130] καὶ (53) ὑποκεῖσθαι ὁμοίως καὶ ταύτας τῇ αὐτῇ ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ | [131] τῆς Μονεμβασίας ὡς καὶ τὰς ἄλλας, ὡς ἄρα μ(ητρ)οπόλει αὐτῶν, | [132] καὶ δέχεσθαι εἰς ἀρχιερεῖς ἑαυτῶν, οὓς ἂν ὁ ἐν τῇ εἰρη(54)μένῃ ἁγιωτ(ά)τῃ | [133] μ(ητ)ροπόλει εὑρισκόμενος ἀρχιερεὺς χειροτονῆσαι διακρίνοι | [134] καὶ ἐγκαταστῆσαι ἐπ' αὐταῖς· πλὴν εἰ καὶ ἀρτίως (67) εὑρίσκονται | [135] τινὲς τῶν εἰρημένων ἁγιωτάτων ἐπισκοπ(ῶν) εἰς τὸ μέρος τ(ῶν) | [136] Λατίνων, ἀλλ' οὖν καὶ νῦν καὶ ὑπηνίκα Θ(εὸς) εὐδοκήσειεν ἐπα | [137] νελθεῖν καὶ ἀνασωθῆναι αὐθ(ις) (68) ταύτας εἰς τὸ μέρος τῆς βασιλείας, | [138] ὑπὸ τὴν τοιαύτην ἔσονται ἁγιωτάτην μ(ητ)ρόπολιν τῆς Μονεμβασί(ας)· | [139] [ἐ]π' ἀδεί(ας) τὲ ἔξει μετὰ τοῦ ἀνήκοντος ἀρχιερεῦσι δικαίου | [140] ὁ ταύτης δὴ προϊ(69)στάμενος χειροτονεῖν ἐπισκόπους ἐν αὐταῖς, ὡς | [141] καὶ ἐν ταῖς δηλωθείσαις ἑτέραις ἐπισκοπαῖς. Οὕτω γὰρ δὴ περὶ τούτ(ων) | [142] καὶ δεδοκίμακεν ἡ βασιλεία μου, καὶ διὰ τῆς (70) δεδομένης ταύτῃ | [143] χάριτι τοῦ Χ(ριστο)ῦ περὶ τῶν τοιούτων ἐννόμου καὶ θείας ὄντως ἀδείας τὲ | [144] καὶ ἐξουσί(ας) παρεκελεύσατο, προηγουμένως μὲν δηλαδή, ὡς | [145] ἀνωτέρω εἴρηται, τὸν τόπον ἔχειν (71) τῆς πρωεσβεσμένης καὶ προχρόνων | [146] ἀπολομένης ἐκκλησίας τοῦ Σίδης τὸν ταύτης δὴ τῆς ἁγιωτάτης | [147] μ(ητ)ροπόλεως Μονεμβασί(ας) ἀρχιερατικ(ῶς) προϊστάμενον καὶ τῆς (72) τῶ | [148] τοιούτω θρόνω ἀνηκούσης, ὡς δεδήλωται, πάντη τὲ καὶ πάσης καὶ | [149] διὰ πάντων ἀπολαύειν τιμῆς, ἔτι γε μὴν καὶ ἐξαρχεύειν ἁπάσης | [150] Πελοποννήσου, ὡς ἄρα δὴ καὶ τοῦτο δεδήλωται· πρὸς δ' ἄρα τούτ(οις) | [151] (73) καὶ ὑπ' αὐτὸν ἔχειν καὶ τὰς ἀνωτέρω διαληφθείσας ἐπισκοπὰς, | [152] ἃς τὲ δηλαδὴ πρότερον ὑποτεταγμένας εἶχε, καὶ ἃς νῦν ἐπιλοί | [153] πους (74) προσεκύρωσεν ἡ βασιλεία μου καὶ κατ' ὄνομα πᾶσ[α]ι | [154] δεδήλωνται· εἰς γὰρ δὴ τὴν περὶ τούτων ἁπάντων βεβαίωσιν, | [155] ἀσφάλειάν τε καὶ διαμονὴν (75) ἄτρεπτον, ὥστε διαπαντὸς ἀμετα | [156] τευκτως οὕτως στέργειν καὶ μὴ καταβραχὺ μετατραπῆναι καὶ | [157] μεταβολὴν ἥντιναοῦν ἐπ' αὐτοῖς συμβῆναι, καὶ (76) ὁ παρὼν χρυσὸ | [158] βουλλος ΛΟΓΟΣ τῆς βασιλεί(ας) μου ἐπεβραβεύθη | [159] καὶ ἐπεχορηγήθη τῶ τε νῦν ἱερωτάτω μ(ητ)ροπολίτη τῆς | [160] τοιαύτης ἁγιωτάτης ἐκ(77)κλησίας Μο-
νεμβασίας, | [161] ὑπερτίμω καὶ ἐξάρχω πάσης Πελοποννήσου καὶ τὸν τόπον τοῦ | [162] Σί-

---

122 Κθουρίας Reg. ‖ Une « main », dans la marge de gauche du chrysobulle attire l'attention sur la ligne 122 ‖ 126 ἐς : εἰς Reg. ‖ ἔτι μέντοι καὶ Reg. ‖ 129 τῆς Ζεμενῆς Reg. ‖ 131 τῆς om. Reg. ‖ 132 αὐτῶν Reg. ‖ 133 διακρίνη Reg. ‖ 136 καὶ ὑπηνίκα : καὶ om. R ‖ 137 τῆς βασιλείας <μου> ? ‖ 150 τούτοις : τούτῳ R.

δης ἐπέχοντι, ἀλλὰ δὴ καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν διαδεξομένοις | [163] τὸν αὐτὸν (78) θρονον, ἀπολυθεὶς κ(α)τ(ὰ) μῆνα ἸΟΥΝΙ(ον) τ(ῆς) [164] ἐνισταμένης ΤΕΣΣΑΡΕΣΚΑΙΔΕΚΑ(της) ἰνδικτιῶνος [165] (79) τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ [166] ἘΝΝΑΤΟΥ ἔτους, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἡμέτερον | [167] (80) εὐσεβὲς καὶ θεοπρόβλητον ὑπεσημήνατο [168] κρατος + ἈΝΔΡΟΝΙΚΟΣ ἘΝ Χ(ριστ)Ω (81) ΤΩ | [169] Θ(ε)Ω ΠΙΣΤΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΚΑΙ ΑΥ | [170] (82) ΤΟΚΡΑΤΩΡ ἹΡΩΜΑΙ(ων) ΔΟΥΚΑ[Σ] | [171] (83) ἈΓΓΕΛΟΣ ΚΟΜΝΗΝΟΣ Ὁ ΠΑ | [172] ΛΑΙ (84) ΟΛΟΓΟΣ +

164-165 τεσσαρεσκαιδεκάτης et ἐννάτου om. ed.

Interpolations de A.

(5) ἄλλων λείπεσθαι ξυγχωροῦν.... || ἅπασι· (45) φορεῖν δὲ καὶ σάκκον ἐν τ(αῖς) θεί(αις) ἱεροτελεστίαις, ὁμοί(ως) δὲ κ(αὶ) διβάμπουλ(ον), καὶ ἁπλ(ῶς) πάντα τὰ ἐκείν(ης) προνόμια καὶ δίκαια ἔχειν· ἔξαρχον τοῦτον μόνον εἶναι τε καὶ λέγεσθαι πάσης (46) δὴ τῆς Πελοποννήσου τ(ὸν) τ(ῆς) τοιαύτ(ης) ἁγιωτάτ(ης) ἀρχιερατικῶς ἐκκλησίας προιστάμεν(ον) κ(αὶ) τ(ῆς) ἐντεῦθεν τιμ(ῆς) ἀπολαύοντα... || (47) ... χωρῶν· ὡσαύτως δὲ πρὸς τοῖς ἄλλοις (καὶ) τοῦτο θεσπίζει κ(αὶ) παρακελεύεται πάντ(ας) δηλαδ(ὴ) τ(οὺς) ὑπ' αὐτ(ὸν) ἐπισ(48)κόπους ἔν τε φήμαις κ(αὶ)γραφαῖς παναγιώτ(α)τ(ον) προσαγορεύειν κ(αὶ) ὀνομάζεσθαι, αὐτ(ὸν) δὲ πάλι(ν) ἐν τοῖς σημειώμασι (καὶ) γράμμασ(ιν) ἰνδικτιῶνα ἐμφαίν(ειν) πρὸς αὐτοὺς καὶ πρὸς (49) πᾶσαν τ(ὴν) αὐτοῦ ἐπαρχίαν ἀνθ' ἑτέρας ὑποσημανσε(ως). Ἐπεὶ... | ἡ (50) τ(ῆς) Μαίν(ης), ἡ τοῦ Ῥεόντος κ(αὶ) ἡ τοῦ Ζεμενοῦ, προσβεβαιοῖ... (52)... ἤγουν τ(ὴν) τ(ῆς) Κορών(ης), τ(ὴν) τ(ῆς) Μεθών(ης) καὶ τ(ὴν) τ(ῆς) Ἀνδρούσ(ης)... || (54)... ἐπ' αὐταῖς. Ἡ δὲ τ(ῆς) ἐπαρχί(ας) ταύτ(ης) περιόδος, ὡς ἐν τύπῳ περιγραφικῷ ἐστι (55) οὕτ(ως)· πρῶτον μὲν οὖν Ἐπίδαυρος ἀρχαία, ἡ καλουμ(έν)η Λιμηρά· μετὰ δὲ ταύτ(ην) ἐπὶ ἑῴαν προϊόντι ὁ Ζαραξ· προελθόντι δὲ ἀπὸ Ζάρακος παρὰ τὴν θάλατταν [κατιόν] (56) τι ἡ Κυπα<ρ>ισσία· εἶτα ναὸς τοῦ ἁγίου Λεωνίδου· μετὰ δὲ τὸ τοῦ ἁγίου θεῖον τέμενος, τὸ καλούμενον Ἄστρος· ἐπαναβάντι (δὲ) κώμη ἡ καλουμ(έ)νη Καστάνιτζα· [μετὰ] δὲ [ταύτ]ην (57) ἀπέρχεται εἰς ἑτέραν κώμην λεγόμενα Ζίντζινα· εἶτα εἰς ναὸν τ(ῶν) ἁγίων Ἀναργύρων· ἔπειτ(α) εἰς τὰς ἅλως τὰς ἀρχαίας καὶ εἰς τὸν (*sic*) ξηρὸν φρέαρ, μεθ' ὃ κατέρχεται (58) εἰς να(ὸν) τοῦ ἁγίου Εὐθυμίου· εἶθ' οὕτ(ως) εἰς τ(ὴν) σεβασμίαν μονὴν τ(ὴν) εἰς ὄνομα τιμωμένην τοῦ ἁγίου Γεωργ(ίου) κ(αὶ) ἐπικεκλημ(ένη)ν τοῦ Λυκοβουν(οῦ)· ἀπὸ δὲ ταύτ(ης) τ(ῆς) σεβασμίας μον(ῆς) (59) διέρχεται διὰ τοῦ πεδίου καὶ καταντ(ᾷ) εἰς τὴν ἀπέναντ(ι) θεί(αν) μον(ὴν) τ(ῆς) ὑπεραγίας Θ(εοτό)κο(ν), τ(ὴν) εἰς ὄνομα τιμωμ(έ)ν(ην) κ(αὶ) αὐτὴ(ν) τ(ῆς) Ἐλεούσ(ης), οὖσαν πλησίον τ(ῆς) κώμης τοῦ Ἀρκασᾶ· (60) εἶτα ἀπέρχεται εἰς ἑτέ[ραν κώ]μην ὀνομαζομ(έν)ην [Σοχ]ὰ πρὸς τοῖς ποσ(ὶ) τοῦ ὀρ(ους) τοῦ [Τα]ὐγέτου· κἀκεῖθεν ἀνερ[χ]εται εἰς τ(ὴν) τούτου κορυφήν, ἔνθα ἦν [εὐκ]τη[ρι]ον (61) τοῦ προφήτου Ἠλίου, ἐπικεκλημ(έν)ον Πενταδάκτυλον· καὶ πάλ(ιν) κατέρχετ(αι) κ(α)τ(ὰ) δεξιὰν εἰς εὐκτήριον ἕτερον τοῦ αὐτοῦ προφήτου Ἠλίου, ὃ ἐπικειτ(αι) πρὸς τῷ (62) τ[έλει τ](ῆς) [κοιλ]άδος κ[ατὰ] φάραγγος τ(ῆς) σκληρᾶς κ(αὶ) δυσβάτου, ἐν ᾧ καὶ ὕδωρ

ρεῖ· μετὰ (δὲ) τὸ εἰρημ(έν)ον εὐκτήριον αὖθις κατὰ δεξιὸν μέρος τῷ καταβαίνοντ(ι) εἰσὶ ταῦτα τὰ λεχθησόμ(ε)ν(α) (63) χωρία τε κ(αὶ) πολίσμ(α)τ(α)· Δυρράχιον, πόλις ἀρχαία οὕτω καλουμ(έν)η· μετὰ (δὲ) ταῦτα κατέρχεται εἰς τ(ὸν) σωρ(ὸν) τ(ῆς) ὀνο-
μαζομ(ένης) Γραύς· εἶτα διέρχεται τῆς (64) βασιλικ(ῆς) ὁδοῦ κ(αὶ) καταντ(ᾷ) εἰς τ(οὺς) Χοιρολάκκ(ους)· ἔπειτα ἀνέρχεται εἰς τ(ὴν) Βουλκάνην κ(αὶ) διέρχεται εἰς τοῦ βουν(οῦ) τ(ὴν) λε]γομ(έν)ην Ὀπήν· εἶθ' οὕτως εἰς τὸ ὄρος τὸ Ὄρθ<ρ>ιο(ν)· (65) κ(αὶ) κατέρχεται εἰς τ(ὴν) Πύλον, τ(ὸν) καλούμενον Ἀβαρῖνον, ἐν ᾧ (καὶ) λιμ(ήν) μέγ(ας). Πάντα ταῦτα καὶ ὅσα οἱ εἰρημένοι τόποι πρός γε |τὰ| νότια μέρη περικυκλοῦσι καὶ διορίζουσιν, οὗτ(ός) (66) [ἐστιν] ὡς εἴρηται ὁ τ(ῆς) ἐπαρχίας περιοδικὸς τύπ ος), ὡς ἐν συνόψει τ(ῆς) ἁγιωτ ά τ(ης) μ(ητ)ροπόλε(ως) Μονεμβασίας, ἄνευ τῶν δύο ἐπισ-
κοπ(ῶν) τ ῆς) Κυ|θ ηρί ας) κ(αὶ) τ ῆς) Ζεμενᾶς, πλὴν εἰ... || (72)... Πελοποννήσου· πρὸς δ' ἄρα τούτ(οις) (73) ἔχειν κ(αὶ) τὰς ἄλλας εὐεργεσί(ας) ὡς ἄ|ν]ω|θ|ν [εἴ]ρ[η]τ[αι· ὡσαύ]τ(ως) κ(αὶ) [τ]ὰς ὑπ' αὐτ(ὸν) δια[ληφ]θείσας ἐπισκοπὰς ἅς τε δηλαδὴ... || (78)... τῆς ἐνισταμ'ένης) ΤΠΣ ΕΚΤ(ης) ἰνδικτιῶνος (79) τοῦ ἑξακισχι-
λιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ [vacat] ἔτους...

St. Binon.

LES ÉGLISES BYZANTINES DU PRÉCURSEUR A CONSTANTINOPLE

Le culte du saint Précurseur prit un grand développement chez les Byzantins. Sans en chercher les preuves dans les textes liturgiques, il suffit de rappeler les fêtes instituées en son honneur et les multiples églises construites sous son vocable dans tout l'empire, et plus particulièrement à Constantinople et dans sa banlieue.

On ne célébrait pas moins de six fêtes du Précurseur, qui figurent encore dans les Synaxaires. Le 23 septembre, c'était sa conception (1) ; le 7 janvier, on faisait mémoire de lui en souvenir du Baptême du Sauveur rappelé la veille et l'on fêtait en même temps l'anniversaire de l'arrivée de sa main à Constantinople (2) ; le 24 février, on rappelait la première et la seconde invention de son chef (3) ; le 25 mai (ou le 26), la troisième invention de la même relique (4) ; le 24 juin ramenait l'anniversaire de la naissance du saint (5) ; enfin, le 29 août, c'était sa décollation (6). Ces six fêtes étaient communes à tout le monde. Cependant cinq d'entre elles se célébraient officiellement dans l'église du quartier dit τὰ Σφωρακίου. En plus des six fêtes signalées ci-dessus, le 24 janvier on faisait encore mémoire du Précurseur près du Forum Tauri, sans doute dans une église construite en son honneur et dont on célébrait alors la dédicace (7) ; le 23 juillet, c'était dans le quartier dit τὰ Ὀλυμπίου, aux environs de la citerne de Mocius (8) ; sans doute encore c'était une dédicace ; le 29 octobre enfin, dans l'église Saint-Paul de l'orphelinat on faisait mémoire du saint Précurseur, en même temps que des saints apôtres Pierre et Paul, de saint Etienne, premier martyr, de l'apôtre saint Barnabé, du patriarche Joseph, de saint Cléopas, etc. (9).

(1) *Synaxaire de Constantinople*, ed. H. Delehaye, p. 71.
(2) *Ibid.*, p. 375 ; M. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 50.
(3) *Synaxaire de Constantinople*, p. 487 ; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 77.
(4) *Synaxaire de Constantinople*, p. 707 ; 709 ; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 109.
(5) *Synaxaire de Constantinople*, p. 767 ; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 117.
(6) *Synaxaire de Constantinople*, p. 934 ; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 158.
(7) *Synaxaire de Constantinople*, p. 422 ; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 63.
(8) *Synaxaire de Constantinople*, p. 835-836 ; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 135.
(9) *Synaxaire de Constantinople*, p. 175.

Quant aux églises et monastères dédiés au saint Précurseur à Constantinople et dans sa banlieue, Du Cange en découvrait déjà quatorze, il y a deux cents ans (1). A la fin du siècle dernier, M. Gédéon en énumérait vingt qui lui paraissaient certains et cinq autres dont il n'admettait l'existence qu'avec de forts doutes, sous prétexte qu'ils n'étaient signalés que par les patriographes, dont le témoignage lui semblait très suspect (2). Depuis lors, le nombre de ces sanctuaires a encore augmenté d'une dizaine, à la suite de recherches plus étendues dans les documents écrits du passé. Cependant il est probable que tous n'ont pas laissé de traces.

Le culte de saint Jean-Baptiste semble s'être propagé, sinon introduit, à Constantinople à la fin du IVe siècle, lors du transfert de son chef dans la capitale par l'empereur Théodose le Grand (3), qui lui éleva à l'Hebdomon la première église que les auteurs dignes de foi signalent comme placée sous le vocable du Précurseur. C'est naturellement par elle que nous commencerons notre nomenclature.

1. Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, c'est probablement la plus ancienne église de la capitale byzantine qui ait été consacrée au saint

(1) *Constantinopolis christiana*, IV, IV, 4-17.

(2) Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 50-53.

(3) L'histoire de l'invention du chef de saint Jean-Baptiste est très obscure et par le fait même assez troublante pour l'authenticité de la relique. La question a été étudiée de façon magistrale par Du Cange, *Traité historique du chef de saint Jean-Baptiste*, Paris, 1665. On trouvera un résumé de ce travail dans Lucius, *Les origines du culte des saints*, Paris, 1908, et dans H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912.

On distingue trois inventions du chef du Précurseur. La première aurait eu lieu sous Théodose le Grand qui fit venir la relique de Cilicie (ou de Cyzique) et la déposa dans l'église qu'il avait fait construire à l'Hebdomon. Telle est la tradition la plus ancienne, rapportée par Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 21; *P. G.*, t. LXVII, col. 1481-1484, et répétée avec quelques variantes par le *Chronicon paschale*, P. G., t. XCII, col. 773-774; Georges Moine, *Chronicon*, ed. de Boor, p. 582-583, et Nicéphore Calliste, *Eccl. hist.*, XII, 49; P. G., t. CXLVI, col. 916-917. Cf. Du Cange, *op. cit.*, p. 11 sq.; Lucius, *op. cit.*, p. 220 sq.; H. Delehaye, *op. cit.*, p. 100.

Une deuxième tradition veut que la relique ait été trouvée à Jérusalem et transportée à Emèse, où elle fut découverte vers 450. Justinien l'aurait déposée pendant quelque temps dans l'église de l'Hebdomon qu'il venait de restaurer, puis il l'aurait renvoyée à Emèse, d'où elle aurait été apportée à Constantinople vers 850 (Marcellinus Comes. *Chron.*, ed. Mommsen, *Monumenta Germaniae historica*, t. XI, 2, p. 84; *Synaxaire de Constantinople*, p. 487; Du Cange, *op. cit.*, p. 215 sq.

Enfin une troisième invention aurait eu lieu à Comana du Pont, à une époque indéterminée, mais qui doit être voisine de 850. La relique, apportée d'Emèse, avait été cachée pour la soustraire aux iconoclastes. Elle aurait été apportée à Constantinople sous Michel III (842-867) et déposée dans une chapelle du palais (*Synaxaire de Constantinople*, p. 707, 709; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 108; Du Cange, *op. cit.*, p. 229 sq.; 254 sq.

Précurseur, car aucune autre n'est signalée avant elle par des documents contemporains. Quelle que soit la vérité sur l'invention et l'authenticité du chef de saint Jean-Baptiste, il est certain que l'empereur Théodose le Grand fit transporter la relique vraie ou supposée à l'Hebdomon et qu'il la déposa dans une église qu'il avait construite exprès pour cela (1). On ne saurait révoquer en doute le témoignage de Sozomène qui écrivait moins d'un demi-siècle après l'événement. Sans doute il ne dit pas nettement en cet endroit que le sanctuaire était dédié au Précurseur; il semble même le nier, puisqu'il affirme que l'empereur bâtit « à Dieu » une très grande et très belle église » ἐν τῷ καλουμένῳ Ἑβδόμῳ μέγιστον καὶ περικαλλέστατον Θεῷ ἐνθάδε ναὸν ἐγείρας. Mais un peu plus loin, il affirme le fait quand il dit, à propos de Gaïnas révolté contre Arcadius en l'an 400, que le chef goth alla prier dans l'église du Précurseur que le père du souverain avait construite à l'Hebdomon (2). Du reste l'historien ne fait que rapporter des événements encore relativement récents et ses lecteurs n'auraient pas manqué de relever ses erreurs. Il faut en conclure qu'au moment où il écrivait son histoire, c'est-à-dire autour de 440, l'église du Précurseur à l'Hebdomon était un fait certain et que tout le monde l'attribuait à Théodose le Grand.

Le récit de Sozomène est confirmé, en ce qui concerne la construction de l'église, par celui du *Chronicon paschale* écrit deux siècles plus tard. Il est dit nettement que le sanctuaire fut dédié au saint par l'empereur lui-même : ἐκ βάθρων οἶκον οἰκοδομήσας ἐν τῷ ὀνομάτι τοῦ ἁγίου ἐν τῷ λεγομένῳ Ἑβδόμῳ (3). Au IXe siècle, le *Chronicon* de Georges le Moine (4) et au XIVe, *l'Histoire ecclésiastique* de Nicéphore Calliste (5) répètent la même chose, mais leur témoignage est bien tardif. Nous trouvons encore un renseignement identique dans le pseudo-Codinus. Il dit en effet que l'église du Précurseur de l'Hebdomon fut construite par Théodose le Grand à la demande du patrice Rufin pour y déposer le chef du Précurseur que l'on avait d'abord placé dans l'église voisine dédiée à saint Jean l'évangéliste (6). Certains manuscrits présentent une variante : « plus tard l'église du Précurseur fut

(1) *Hist. eccl.*, VII, 21; P. G., t. LXVII, col. 1484 B.
(2) *Ibid.*, VIII, 4; col. 1525 AB. Disons toutefois que Socrate affirme qu'il s'agit de l'église de l'apôtre saint Jean (*Hist. eccl.*, VI, 6; P. G., t. LXVII, col. 680 A).
(3) P. G., t. XCII, col. 776.
(4) *Chronicon*, ed. de Boor, p. 583.
(5) *Ecclesiasticæ historiæ*, XII, 9; P. G., t. *CXLVI*, col. 917.
(6) T. PREGER, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 260 (n° 145).

bâtie par le patrice Rufin » (1). Enfin, pour Constantin Porphyrogénète, l'église du Précurseur à l'Hebdomon ne fait aucun doute, puisqu'il y signale en 457 le couronnement de Léon Ier, comme nous le verrons plus loin.

Bien que M. Gédéon doute de l'authenticité du fait rapporté par Sozomène et d'autres auteurs; bien qu'il doute de l'existence de l'église avant Justinien, il nous paraît difficile de rejeter tant de témoignages formels et de ne pas admettre qu'elle fut construite par Théodose le Grand, vers 391, puisque le chef du saint y fut déposé avant le 12 des calendes de mars 392, d'après le *Chronicon paschale*. Chose étonnante ! Alors que la proclamation des empereurs avait lieu partiellement dans l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon, ainsi que cela ressort du *Livre des cérémonies,* il semblerait qu'elle avait complètement disparu au VIe siècle. En effet Procope dit que Justinien en construisit une à l'Hebdomon en l'honneur du Précurseur, en tout semblable, comme dimensions et comme richesse, à celle qu'il avait élevée à l'archange saint Michel à Anaple du Bosphore. La seule différence était que le sanctuaire de l'Hebdomon ne se trouvait pas au bord de la mer comme celui d'Anaple. Par la description que Procope nous a laissée de celui-ci nous pouvons nous figurer ce qu'était celui de l'Hebdomon. De forme ronde, l'église était ornée à l'intérieur d'une colonnade circulaire qui s'interrompait vers l'est pour laisser la place au sanctuaire. Elle était surmontée d'une coupole et entourée de portiques (2). Le pseudo-Codinus nous apprend de son côté que Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon était surmontée d'un toit de forme ronde (στρογγυλόστεγος) et avait des conques (3), ce qui correspond parfaitement à la description suggérée par Procope. Malgré l'affirmation de cet historien, il faut simplement admettre une réfection ou une restauration faite par Justinien, car il nous paraît impossible que l'église du Précurseur de l'Hebdomon qui servait à la proclamation des empereurs eût été laissée en ruines. Au IXe siècle, elle eut de nouveau besoin de travaux importants. Vers 870, Basile Ier le Macédonien la répara de fond en comble, car il n'en restait plus guère que les murs. L'intérieur était plein de terre et de gravats. L'empereur la fit déblayer et la restaura de manière à en faire l'« égale des plus belles et des plus grandes » (4).

(1) *Ibid.;* P. G., t. CLVII, col. 592 B.
(2) *De aedif.*, I, 8; Byzantine de Venise, t. II, p. 405.
(3) T. Preger, *op. et loc. cit.*
(4) *Vita Basilii*, 94; P. G., t. CIX, col. 356 CD.

Vers la fin du IXe siècle du moins, l'église du Précurseur de l'Hebdomon voyait chaque année se dérouler une cérémonie imposante. Le 5 juin, Constantinople fêtait sa délivrance miraculeuse d'une invasion barbare si redoutable que « toute la population semblait vouée à la mort et à la captivité ». Le patriarche lui-même se rendait à l'Hebdomon pour présider la fête que l'on avait instituée en reconnaissance de ce bienfait. Après une procession qui allait de la Porte Dorée au Κάμπος τοῦ τριβουναλίου, il célébrait une messe solennelle dans l'église du Précurseur ἐν τῷ προφητείῳ τοῦ Προδρόμου τῷ ὄντι πλησίον τοῦ Ἑβδόμου (1).

Quelle fut cette invasion si formidable? Celle des Huns sous Attila en 447 ? Celle des Avars en 626 ? Celle des Arabes en 717 ? Celle des Bulgares de Kroum en 813 ? Celle des Russes en 864 ? Aucun indice ne permet de le déduire du texte des Synaxaires. En tout cas, l'événement dut avoir lieu au plus tard dans la seconde moitié du IXe siècle, puisqu'il est signalé dans le Typikon de Sainte-Sophie qu'a publié A. Dmitrijevski et que l'on estime avoir été composé vers 880 (2). Ce typikon est le seul document qui donne tant de détails sur la cérémonie. Le Synaxaire de Sirmond signale simplement celle-ci sans même dire où elle se célébrait. Le Ménologe publié par M. Gédéon dit qu'il y avait une λιτὴ ἐν τῷ Κάμπῳ, sans plus. M. Gédéon, qui ne connaissait peut-être pas alors le document publié par A. Dmitriejvski, supposait que la cérémonie se faisait dans l'église de Saint-Babylas (3). Il se peut qu'il en fût ainsi après le IXe siècle, ou même dans l'église de Saint-Jean l'évangéliste, comme semble le dire le codex Sinaiticus 286 (4).

L'église Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon a vu se dérouler plus d'un événement important de la vie byzantine. Cependant les auteurs nous en signalent à peine quelques-uns que nous allons rappeler.

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est là, d'après Sozomène que le chef goth Gaïnas, révolté en l'an 400, alla prier avant de tenter l'assaut de la capitale (5). Cependant Socrate affirme que ce fut dans l'église voisine dédiée à l'apôtre saint Jean (6).

---

(1) A. Dmitrijevski, *Typika*, t. I, p. 78-79. Cf. *Synaxaire de Constantinople*, p. 729-731.
(2) A. Dmitrijevski, *op.* et *loc. cit.*
(3) M. Gédéon, *op. cit.*, p. 111.
(4) A. Dmitrijevski, *op. cit.*, p. 79, note 2.
(5) *Hist. eccl.*, VIII, 5; *P. G.*, t. LXVII, col. 1525 AB : Cf. Nicéphore Callixte, *op. cit.*, XIII, 6; P. G., t. CXLVI, col. 949 B.
(6) *Op. cit.*, VI, 6; P. G., t. LXVII, col. 680 A.

C'est dans l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon que se passait une partie importante de la proclamation et du couronnement des empereurs, au moins jusqu'au IXe siècle. Le *Livre des Cérémonies* la raconte à propos de l'accession au trône de Léon Ier. Nous voyons cet empereur, proclamé au Κάμπος τοῦ τριβουναλίου de l'Hebdomon, le 7 février 457, se rendre à l'église du Précurseur. Là il dépose sa couronne sur l'autel, prie, allume des cierges, reprend sa couronne et sort après avoir fait une offrande (1). De même Phocas est proclamé empereur à Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon, le 23 novembre 602 (2).

Au retour de sa campagne victorieuse contre les pauliciens (873), Basile Ier passa de Hiéria à l'Hebdomon, où l'attendaient le sénat et la population de la capitale pour lui rendre les honneurs du triomphe. Avant de monter à cheval pour se rendre à Sainte-Sophie, le basileus entra dans l'église du Précurseur pour y prier et y allumer des cierges (3).

C'est la dernière fois, du moins à notre connaissance, que les auteurs byzantins parlent du sanctuaire qui nous occupe ici (4). Fut-il détruit, comme tant d'autres, pendant l'un des raids que les Bulgares multiplièrent au début du Xe siècle, ou bien disparut-il lentement sous l'injure du temps ? Aucun document ne nous permet de le dire. Il n'est même pas certain qu'il existât encore sous Constantin Porphyrogénète, bien que celui-ci en parle à trois reprises. Seul, le typikon de Sainte-Sophie précise que la cérémonie du 5 juin avait lieu dans l'église du Précurseur à l'Hebdomon. Les Synaxaires postérieurs n'indiquent pas l'endroit, mais le codex sinaiticus 286 dit que c'était dans l'église de Saint-Jean l'évangéliste, ce qui semble insinuer que celle du Précurseur avait été détruite ou du moins ne servait plus au culte.

---

(1) *De caerimoniis*, I, 91 ; P. G., t. CXII, col. 756.

(2) Théophylacte Simocattas, *Historiae*, ed. Teubner, p. 303.

(3) *De cerimoniis*, append. ad. I ; P. G., t. CXII, col. 941.

(4) Dans son étude récente sur l'Hebdomon, M. Théodore C. Macridy n'hésite pas à croire que le monastère dit de l'Hebdomon (μονὴ τοῦ Ἑβδόμου), signalé à plusieurs reprises au XIe siècle, était accolé à l'église Saint-Jean-Baptiste (Τὸ βυζαντινὸν Ἑβδόμον καὶ αἱ παρ' αὐτῷ μοναί, dans Θρακικά, t. X, 1938, p. 182). Cette affirmation semble quelque peu hasardée. Non seulement aucun texte ne dit que le « monastère de l'Hebdomon » était dédié au Précurseur, mais les chroniqueurs nous apprennent que le basileus Basile II, sur le point de mourir, demanda à son frère Constantin VIII de l'ensevelir, non aux Saints-Apôtres, comme ses prédécesseurs, mais dans le couvent de Saint-Jean l'Evangéliste à l'Hebdomon, où il reposerait avec les pélerins. Nous voyons en effet le Bulgaroctone enterré à l'Hebdomon, dans l'église de l'apôtre bien-aimé. Il est donc probable que le monastère dit de l'Hebdomon ne fait qu'un avec celui de saint-Jean l'Evangéliste. Il est également probable qu'à l'époque où l'on parle de lui (1071-1078), l'église du Précurseur était tombée en ruines.

Nous avons dit plus haut que l'église construite par Justinien et restaurée par Basile Ier possédait une coupole ronde et des conques. Il est possible qu'elle présentât déjà cet aspect à la fin du IVe siècle, car les *martyria* étaient alors généralement de forme circulaire, ainsi qu'on le voit par les documents concernant celui des saints Carpos et Papylos à Constantinople et celui de sainte Euphémie à Chalcédoine.

L'emplacement de l'église du Précurseur doit se chercher dans le village même de Bakirköy (anc. Macri-Keuy), qui est construit un peu à l'est de l'ancien Hebdomon. Dans son étude sur ce faubourg, le P. Thibaut la situait près de la route (1). C'est probablement là en effet qu'elle devait se trouver, mais il semble qu'il a eu tort de placer à quelque trois cents mètres plus au nord l'église Saint-Jean l'évangéliste, car Constantin Porphyrogénète les signale comme situées près l'une de l'autre : ἐπ. δὲ καὶ πλησιόχωρον αὐτοῦ τοῦ Προδρόμου οἶκον (2).

Les fouilles pratiquées en 1920-21 par le corps d'occupation français, sous la direction de M. Théodore C. Macridy, ont amené au jour un pavé en mosaïque qui devait appartenir à une église de forme basilicale, dont les traces sont visibles, et, tout auprès, les restes de cinq côtés d'une seconde église, de forme octogonale, mesurant environ quarante mètres de diamètre extérieur. M. Macridy pense que la seconde a été construite sur les ruines de la première ou qu'elle a été combinée avec elle, probablement sous Basile le Macédonien. L'église octogonale serait celle du Précurseur que Procope dit avoir été construite par Justinien et que le pseudo-Codinus indique comme surmontée d'un toit rond (στρογγυλόστεγος), tandis que l'église de forme basilicale serait celle de saint-Jean l'Evangéliste. M. Macridy pense même qu'à partir du IXe siècle les deux édifices n'en faisaient en réalité qu'un seul (3). Il est assez curieux en effet de constater que toutes ses recherches dans les environs ont été infructueuses pour découvrir les restes de l'église Saint-Jean l'Evangéliste, que Constantin Porphyrogénète dit toute proche de celle du Précurseur. Si la preuve de cette fusion des deux monuments était faite, cela expliquerait qu'on ne parle plus de l'église

(1) « L'Hebdomon de Constantinople » dans *Echos d'Orient*, t. XXI, 1922, p. 38 et plan, p. 44. Le Typikon de Sainte-Sophie indique l'église Saint-Jean-Baptiste comme voisine de l'Hebdomon (πλησίον τοῦ Ἑβδόμου), ce qui est certainement plus exact que l'expression ἐν τῷ Ἑβδόμῳ, car l'Hebdomon se trouvait en effet plus à l'est que Bakirköy. Michel Glycas (*Annales*, IV ; P. G., t. CLVIII, col. 580 B) dit que l'Eglise de Saint-Jean l'évangéliste, voisine de celle du Précurseur, était κατὰ Ἑβδομον, ce qui a le même sens que πλησίον τοῦ Ἑβδόμου.

(2) *Vita Basilii*, 94 ; P. G., t. CIX, col. 356 CD.

(3) *Op. cit.*, p. 190-192.

Saint-Jean-Baptiste à partir de Basile le Macédonien. M. Macridy aurait aussi raison de mettre sous le vocable du Précurseur le monastère dit de l'Hebdomon qui portait plus probablement le nom de l'Evangéliste. Pour le moment toutefois ce n'est qu'une hypothèse, vraisemblable sans doute, mais une simple hypothèse.

2. Monastère de Saint-Jean-Baptiste τῶν Στουδίου

De tous les sanctuaires dédiés au Précurseur dans la capitale byzantine, le plus célèbre fut sans contredit celui qu'il posséda, pendant un millier d'années, dans le quartier de Psamathia. En 463, le patrice Al. Studius, qui fut consul d'Orient en 454, y construisit dans une propriété qui lui appartenait et que l'on appela à cause de lui τὰ Στουδίου (1) une église dédiée à saint Jean-Baptiste. Il y ajouta un monastère dans lequel il établit des acémètes (ἀκοίμητοι, ceux qui ne dorment pas), appelés ainsi parce qu'ils se partageaient l'office divin de telle façon qu'il n'était jamais interrompu (2). Le Suidas prétend que l'église était primitivement une église paroissiale (καθολικὸς ναὸς) (3). Ce n'est pas sûr, quoique possible. Les fouilles pratiquées par l'Institut archéologique russe de Constantinople, il y a plus de trente ans, ont fait découvrir des traces de construction sous le pavé de l'église actuelle, dans le sanctuaire, mais il a été impossible d'en déterminer la nature.

Quoi qu'il ne jouât pas un rôle de premier plan dans l'histoire religieuse de Byzance, le monastère se maintint fervent et prospère jusqu'à la persécution que Constantin V fit subir à tous les partisans du culte des images, à partir de 765. Les religieux furent expulsés, comme la plupart de leurs confrères de la capitale, et ne rentrèrent qu'en petit nombre, une douzaine d'après la tradition (4). Les choses changèrent bientôt d'aspect avec la nomination, comme higoumène, de saint

(1) Le R. P. H. Delehaye a justement protesté contre le nom de *Stoudion* donné au monastère. Celui-ci n'est jamais appelé que τῶν Στουδίου et τοῦ Στουδίου dans les textes byzantins. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XL, 1934, p. 64-65.

(2) Théophane, *Chronographia*, éd. de Boor, p. 113; Théodore Lecteur, *Ecclesiasticae historiae*, I, 27 : P. G., t. LXXXVI, col. 173 B; *Vita s. Theodori Studitae*, 29 : P. G., t. XCIX, col. 145 AB; Georges Hamartolos, *Chronicon*, IV, 209 : P. G., t. CX, col. 757 B; Cédrénus, *Hist. compend.*, P. G., t. CXXI, col. 66' A; Pseudo-Codinus, *De aedif.*, T. Preger, *op. cit.*, p. 247 (n° 87) ; P. G., t. CLVII, col. 581 C; Théodose de Mélitène, *Chronographia*, ed. Tafel, p. 81.

(3) *Lexikon*, ed. A. Adler, Leipzig, t. III, 1935, p. 438.

(4) *Vita s. Theodori Studitae*, 29 : P. G., t. XCIX, col. 145 B.

Théodore, neveu de saint Platon (798). Le monastère se peupla rapidement au point de compter jusqu'à sept cents moines. Ce qui attirait surtout les candidats à la vie religieuse, c'était l'organisation pleine de sagesse que Théodore avait donnée à sa communauté. Chaque métier y était représenté, depuis ceux qui sont nécessaires à la vie d'un grand monastère jusqu'aux arts libéraux : peinture, calligraphie, musique sacrée, hymnographie, etc.). Près du monastère fonctionnait une école pour enfants, que dirigeait saint Nicolas, un des futurs successeurs de saint Théodore (1). La ferveur communiquée à ses moines par le grand higoumène se manifesta bientôt par leur ferme attitude pendant la persécution iconoclaste de Léon l'Arménien et de Michel le Bègue. La plupart furent exilés comme lui ; un certain nombre furent mis à mort; quelques-uns seulement cédèrent aux tentations ou aux menaces ; l'un d'eux, Léonce, accepta même d'être nommé higoumène du monastère. Le saint mourut en exil, à Prinkipo (11 novembre 826) et son corps ne fut rapporté en triomphe dans son couvent que le 26 janvier 844 (2).

La renommée que le monastère s'était acquise ne finit pas avec saint Théodore ; elle continua à rayonner jusqu'à la fin de l'empire. Il fournit deux patriarches à l'église de Constantinople : Antoine III (973-980) et Alexis (1025-1043). Il exerça une influence considérable sur la vie religieuse de l'Orient. Son typikon, édité par Migne, P. G., t. XCIX, col. 1704-1720, et par A. Dmitrijevski (*Typika*, t. I, p. 224-238), fut imité un peu partout. Il pénétra en Russie dans la seconde moitié du XIe siècle et s'y répandit très vite. C'est Euthyme le Studite qui rédigea le premier typikon du mont Athos, sous Jean Tzimiscès (969-976). Les icones peintes dans le monastère de Stoudios s'en allaient jusque dans les coins les plus reculés de la Russie, comme aussi les livres d'église. Etienne de Novgorod, qui visita Constantinople vers 1350, écrit : « on envoyait beaucoup de livres de ce couvent en Russie, des règlements, des triodions et autres livres » (2). Il y retrouva des compatriotes, occupés à copier les saintes Écritures (3). Ignace de Smolensk (1389-1405) y rencontra également des Russes qui le « régalèrent très bien » (4). Dans le typikon donné par lui au monastère

(1) *Vita s. Nicolai Studitae*, P. G., CV, col. 869 C.
(2) Sur saint Théodore Studite et son action, cf. principalement E. Marin, *De Studio*, Paris, 1897; *Les moines de Constantinople*, Paris, 1898; *Saint Théodore Studite*, Paris, 1906.
(3) Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, p. 123-124.
(4) *Ibid.*, p. 136.

urbain du Sauveur Très-Miséricordieux, en mars 1077, Michel Attaliatès confiait à l'higoumène du couvent de Stoudios le soin de confirmer le moine choisi par ses pairs pour diriger la communauté (1).

L'importance du monastère est encore attestée par le fait qu'il occupe une place de choix parmi ceux de la capitale. Ainsi que nous le voyons par un acte du patriarche Nil en mars 1381, il avait le premier rang (2).

Le monastère fut abandonné pendant l'occupation latine, sans doute parce que ses habitants n'avaient pas voulu se soumettre aux conditions qui leur furent posées. En 1293, Constantin Paléologue, frère d'Andronic II, dut restaurer l'église à laquelle il donna une toiture splendide et qu'il entoura de murs solides (3). Grégoras ne dit pas si le monastère fut repeuplé, mais nous le savons par ailleurs. C'est ainsi que Joseph Bryennios (vers 1432) se félicite, dans une lettre, d'y passer sa vie dans une cellule, loin du monde (4). D'ailleurs, le fait que l'higoumène avait la préséance sur tous les autres supérieurs de couvents suffirait à le prouver. En mai 1293, nous voyons l'empereur Andronic II rendre au monastère Sainte-Marie τοῦ Λέμβου une propriété qui avait jadis été donnée à celui de Stoudios (5). Lors des discussions au sujet du concile que le pape Eugène IV proposait de tenir en vue de l'union des Églises, nous voyons l'empereur Jean VIII Paléologue, alors retiré au monastère de Stoudios, y conférer avec le patriarche Joseph (6). On ne sait si les moines furent dispersés lors de la prise de la ville par les Turcs en 1453. En tous cas, le couvent et l'église tombèrent entre les mains de l'Albanais Elias bey, écuyer du sultan Béyazid II (1481-1512), qui transforma l'église en mosquée. D'où le nom de Mirakhor ou Imrakhor Camii (mosquée de l'écuyer) qu'elle porte encore. L'édifice ne resta naturellement pas tel que les Byzantins l'avaient laissé. Les Turcs masquèrent tout ce qui rappelait le culte chrétien. Il fut gravement endommagé par l'incendie qui ravagea le quartier en 1782. Presque toute la partie supérieure fut refaite à neuf, mais la colonnade de marbre des tribunes fut remplacée par une colonnade de bois. Mal entretenue, la mosquée tombait en ruines autour de

(1) MIKLOSICH et MULLER, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. V, p. 317.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 22.
(3) Nicéphore GRÉGORAS, *Byzantinae historiae*, VI, 4; P. G., t. CXLVIII, col. 345.
(4) Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ παραλειπόμενα, Ed. d'Eugène Bulgaris, *Epist. 23*, t. III, Leipzig, 1784, p. 178-179.
(5) MIKLOSICH et MULLER, *op. cit.*, t. IV, p. 72.
(6) SYROPOULOS, *Hist. conc. Florentini*, sectio II, c. 14, ed. Creyghton, p. 11.

1910 ; la toiture était en partie effondrée. Une dizaine d'années plus tard, un incendie vint achever le désastre, en sorte qu'il ne reste plus de l'église que les quatre murs avec une partie de la colonnade qui séparait la nef centrale de la nef de gauche (1).

Le monastère de Stoudios possédait un certain nombre de reliques que nous connaissons surtout par les pèlerins russes. Tout d'abord, il se glorifiait, au moins depuis le début du Xe siècle, d'avoir le chef du saint Précurseur. Vers l'an 900, son higoumène Arcadius l'avait demandé au futur patriarche Euthyme en prédisant sa prochaine élévation. Euthyme ne le lui promit pas formellement, mais il lui fit espérer que son monastère l'aurait bientôt (2). On se demande à quel titre Euthyme pouvait disposer d'une telle relique. L'avait-il obtenue de son impérial ami Léon VI ou bien dépendait-elle du patriarche ? Les deux hypothèses sont permises. Sa vie, du reste lacunaire, ne dit pas si, une fois monté sur le trône de saint Jean Chrysostome, il tint sa promesse. En décembre 1025, Alexis, higoumène de Stoudios, apportait à Basile II mourant le chef du Précurseur (3). Lors de son pèlerinage (1200), Antoine de Novgorod vit dans l'église du monastère des reliques importantes : « Quant au crâne de Jean-Baptiste, à sa poitrine, à son doigt et à sa dent, ils sont dans le couvent de Stoudios chez saint Théodore. Saint Théodore et son frère Joseph, évêque de Salonique, sont aussi enterrés dans le couvent de Stoudios, dans un même tombeau ; le jour de sa fête, on expose sur le tombeau de saint Théodore la tunique dans laquelle il fut martyrisé (?). Là se trouvent aussi les têtes de Zacharie le prophète, de saint Babylas et d'autres saintes reliques, ainsi que la figure de Jean-Baptiste » (4). Vers 1350, Etienne de Novgorod prétend y avoir vu le corps de saint Sabbas, mais il ne parle pas d'autres reliques sinon du corps de saint Théodore. Il ajoute ce détail qui donne une idée de la richesse ornementale de l'église et du couvent : « Cette église est très grande, et une voûte très haute la recouvre ; l'image y brille comme le soleil, richement garnie d'or ; nous fûmes fort surpris, car elle est parsemée de perles, et un peintre ne peut peindre ainsi. Le réfectoire, où mangent les moines, est aussi

(1) On est d'autant plus étonné de lire encore dans le *Guide bleu Roumanie-Bulgarie-Turquie*, p. 476, édité par la librairie Hachette, publié en 1933, le même texte que le Guide Joanne de 1908. Le correcteur ne semble pas avoir poussé ses recherches jusqu'aux ruines du monastère de Stoudios.

(2) *Vita Euthymii*, ed. de Boor, p. 31-32.

(3) Zonaras, *op. cit.*, XIX, 9 ; t. IV, p. 125.

(4) Khitrowo, *op. cit.*, p. 100.

construit d'une façon plus extraordinaire que dans les autres couvents, et est situé sur le bord de la mer près des Portes d'Or » (1). En 1393, le scribe Alexandre dit : « Dans le couvent de saint Théodore Studite, il y a l'huile sainte du saint martyr Dimitri et les reliques de beaucoup de saints » (2). Le diacre Zosime (1419-1421) s'exprime ainsi : « Dans le grand couvent de Stoudios, repose le patriarche Euthyme, et l'huile sainte de Dimitri y est enformée dans une châsse » (3). Enfin, un anonyme russe qui visita Constantinople dans le second quart du XVe siècle, dit en parlant du monastère : « Il y a là, dans des châsses découvertes, les deux reliques intactes de saint Sabbas et de sainte Simonide, qui reposent dans l'intérieur de l'église » (4).

Ruy Gonzalez de Clavijo, qui visita l'église au début du XVe siècle, lors de son ambassade auprès de Tamerlan, ne parle pas des reliques que l'on y conservait. Il se contente de donner du monument une rapide description. Il insiste surtout sur la richesse des mosaïques qui décoraient les murs et le pavé, non seulement de l'église proprement dite, mais encore des tribunes. D'après lui, l'église possédait sept autels, plus une chapelle de la Sainte-Vierge ornée de riches mosaïques. On retrouvait encore des mosaïques représentant la sainte Cène dans le réfectoire qui possédait une grande table de marbre. Enfin le monastère avait de grands jardins et de l'eau en abondance (5).

Le chef de saint Jean-Baptiste semble avoir disparu du monastère de Stoudios pendant l'occupation latine, puisqu'aucun pèlerin russe n'en parle après Antoine de Novgorod. Fut-il alors vraiment apporté en France et conservé à Amiens jusqu'à la Révolution, comme le prétend la tradition locale ou passa-t-il à un autre sanctuaire de Constantinople ? Il est impossible de le dire faute de documents offrant toutes garanties d'authenticité. Quoi qu'il en soit, pendant trois siècles environ, du début du Xe siècle à 1204, la relique fut vénérée solennellement par la cour impériale qui venait au monastère le jour de la Décollation de saint Jean-Baptiste (29 août). Le Livre des Cérémonies nous apprend comment la chose se passait. Tandis que les fonctionnaires allaient l'attendre en dehors de la porte maritime voisine du monastère (auj. Narli-Kapou), l'empereur s'y rendait par mer. Quant aux moines, ils faisaient la haie depuis la porte de la ville jusqu'au débarcadère,

(1) *Ibid*, p. 121.
(2) *Ibid.*, p. 163.
(3) *Ibid* p. 206.
(4) Khitrowo. *op. cit.*, p. 231.
(5) *Vida del Gran Tamorlan y itinerario*, Madrid, 1782, p. 55-56.

un cierge à la main, sauf l'higoumène qui portait un encensoir fumant. Quand les fonctionnaires avaient fait au souverain les révérences fixées par le cérémonial, la procession se mettait en marche. Arrivés dans le narthex, les souverains revêtaient leurs habits d'apparat et la messe commençait aussitôt. L'empereur encensait l'autel, puis il allait baiser la relique et allumer des cierges devant la châsse qui se trouvait dans une chapelle à droite de l'autel. Après la cérémonie, la cour déjeunait dans le jardin du couvent et les moines faisaient eux-mêmes le service (1).

Les Synaxaires, et encore pas tous, ne citent que deux fêtes célébrées officiellement dans l'église du Précurseur de Stoudios. Le 20 juillet, c'était l'anniversaire de la dédicace (2). Le 4 septembre, à partir du XIIIe siècle au moins, on fêtait saint Babylas, évêque d'Antioche et martyr, dont le corps y reposait (3). Dans les siècles précédents, la cérémonie avait lieu dans le quartier dit τὰ Σαλουστίου et dans le monastère de Chora (4).

Il n'y a pas de doute cependant que le monastère de Stoudios fêtait avec une solennité particulière les saints qui l'avaient illustré : saint Théodore, le 11 novembre ; son oncle, saint Platon, le 4 avril ; son frère, saint Joseph, évêque de Thessalonique, le 14 juillet ; son disciple, saint Nicolas, le 4 février, etc, et aussi l'anniversaire du retour triomphal des restes des trois premiers, le 26 janvier.

En raison même de sa célébrité, le monastère de Stoudios fut le théâtre de bien des événements politiques de la vie byzantine. Deux ans après sa fondation, il voyait arriver le populace traînant le corps ensanglanté du préfet de nuit Ménas, accusé de divers crimes ; un Goth l'achevait d'un coup de gourdin (5). En 515, la populace brûlait dans l'enceinte du monastère les cadavres de l'higoumène du couvent voisin de Saint-Philippe et d'une recluse, parce qu'ils étaient en bons termes avec l'empereur Anastase. Celui-ci ayant voulu introduire la formule théopaschite dans le trisagion, la population de la capitale s'en prit à ceux qu'elle estimait favorables à cette innovation (6). Le 11 mai

(1) *De Cerimoniis*, II, 13 ; P. G., t. CXII, col. 1036-1037.
(2) M. GÉDÉON, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 134.
(3) *Synaxaire de Constantinople*, p. 12, l. 44.
(4) *Ibid.*, p. 12, l. 15-16. Τὸ Σαλουστίο était près de l'Hebdomon, où le saint avait une église au VIe siècle. C'est à peu près sûrement celle dont nous avons parlé plus haut.
(5) *Chronicon paschale*, P. G., t. XCII, col. 821 A.
(6) THÉODOSE DE MÉLITÈNE, *Chronographia*, ed. Tafel, p. 83-84.

627, le célèbre patrice Bonus fut enterré dans le monastère de Stoudios (1). En 902, Léon Mousicos était chassé du palais par Léon VI et enfermé dans le même couvent (2). Quelque temps après c'était le tour du drongaire de la flotte, Eustathe, coupable d'avoir laissé prendre par les Arabes la ville de Tauromenium en Sicile (3). En 913, le magistros Grégoire Ibéritès ou Grégoras, beau-père de Constantin Ducas, après la tentative manquée d'usurpation de ce dernier, se réfugia à Sainte-Sophie avec le patrice Léon Choerosphactès, également compromis dans le complot. Ils en furent arrachés et envoyés de force prendre l'habit au monastère de Stoudios (4). En 1028, le protospathaire Nicéphore Xiphias, qui s'était illustré sous Basile II dans la guerre contre les Bulgares, revint de l'exil qui lui avait été infligé pour sa révolte en 1020 et alla de lui-même s'enfermer à saint Jean-Baptiste de Stoudios (5). L'année suivante, le patrice Constantin Diogène, coupable de conjuration contre Romain III Argyre, était lui aussi enfermé dans ce monastère (6).

En 1035, l'eunuque Nicéphore, ancien proédros de l'empereur Constantin VIII, se faisait moine au couvent de Stoudios, après avoir échappé à un violent tremblement de terre dans let hème des Bucellaires (7).

Trois empereurs byzantins furent réduits à la même extrémité. Le 21 avril 1042, Michel V Calaphatès, détrôné par une émeute populaire à cause de son attitude envers l'impératrice Zoé, se réfugie au monastère de Stoudios avec son oncle Constantin. La foule vient les en arracher et leur crève les yeux, après quoi ils sont relégués dans des monastères différents (8). Après deux ans de règne, Isaac Comnène abdique en

(1) *Chronicon paschale*, P. G., t. XCII, col. 1017.

(2) Léon le Grammairien, *Chronographia*, P. G., t. CVIII, col. 1104 C; Georges Moine, *Vitae recent. imperat.*, 19 : P. G., t. CIX, col. 917 D; Georges Hamartolos, *Chronicon*, V, 7 : P. G., t. CX, col. 1101 B; Théodose de Mélitène, *op. cit.*, p. 189.

(3) Léon le Grammairien, *op. cit.*, P. G., t. CVIII, col. 1108 B; Georges Hamartolos, *op. cit.*, 26 : P. G., t. CX, col. 1108 A; Théodose de Mélitène, *op. cit.*, p. 192.

(4) Theophan. contin., *Constantinus Porphyrogenitus*, 4; P. G., t. CIX, col. 401 A; Symeon Magistros, *Annales, Constantinus Porphygenitus*, 4; P. G., t. CIX, col. 781 A; Georges Moine, *op. cit.*, 5 : P. G., t. CIX, col. 937 B; Georges Hamartolos, *op. cit.*, P. G., t. CX, col. 1132 A; Théodose de Mélitène, *op. cit.*, p. 202-203; Cédrénus, *op. cit.*, P. G., t. CXXII, col. 12 C; Zonaras, *op. cit.*, XVI, 17 : ed. Teubner, t. III, p. 52.

(5) Cédrénus, *op. cit.*, P. G., t. CXXII, col. 220 A.

(6) *Ibid.*, col. 229 B.

(7) *Ibid.*, col. 248 A.

(8) Cédrénus, *op. cit.*, P. G., t. CXXII, col. 272-273; Joel, *Chronicon*, P. G., t. CXXXIX, col. 284 B; Michel Glycas, *Annales, IV* : P. G., t. CLVIII, col. 589 D; Σύνοψις χρονική, ed. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, t. VII, p. 162; Zonaras, *op. cit.*, XVII, 19 : t. III, p. 154; Michel Psellos, *Chronographie*, V, 38-50, éd. Renaud, p. 109-115.

faveur de Constantin XI Ducas (1059) et se retire au monastère de Stoudios, où il passe le reste de sa vie comme moine, édifiant tout le monde par son humilité et son obéissance. Lui et sa femme Catherine, devenue moniale sous le nom d'Hélène (de Xéné selon certains auteurs), embellissent l'église du Précurseur. Après la mort de son mari, l'ex-impératrice venait chaque année au couvent pour le service anniversaire. Elle s'y fit elle-même enterrer (1). En 1078, Michel VII Ducas, effrayé par les tentatives de Nicéphore Bryennios et de Nicéphore Botaniate pour lui enlever le trône, se retira avec son fils Constantin dans le monastère de Stoudios et y devint moine sans que personne l'inquiétât (2).

Comme on le voit, le fameux couvent servit souvent de retraite volontaire ou forcée aux plus hauts personnages de l'empire et même à des empereurs. Le dernier fait que rapporte l'histoire politique de Byzance n'a rien de ces tragédies. Un des fils de Béyazid Ier, otage à Constantinople, étant tombé malade, il se fit baptiser sous le nom de Joseph lors d'une épidémie qui l'avait atteint lui-même. Il ne tarda pas à mourir et fut enterré dans le monastère de Stoudios (3).

Etat actuel. Le monastère de Stoudios a disparu complètement. Il n'existait déjà plus quand Pierre Gylles visita l'église cinquante ans après qu'elle eut été attribuée au culte musulman (4). Il donne du sanctuaire une description brève mais précise, selon son habitude. Etienne Gerlach le vit également en 1578, mais il l'identifia faussement avec Saint-Théodore (5). Le comte de Choiseul-Gouffier (6) et Pertuisier (7) le visitèrent après l'incendie de 1782 et les réparations faites par les Turcs. Sc. Byzantios (8) et Paspati (9) l'étudièrent un peu plus en détail. Cependant, il a fallu venir jusqu'au XXe siècle pour que l'on accordât au monument une attention plus soutenue. L'Institut archéologique russe de Constantinople y pratiqua des fouilles et se li-

(1) Georges Hamartolos, *op. cit.*, *VI*, 12 : P. G., t. CX, col. 1236 B; Cédrénus, *op. cit.*, P. G., t. CXXII, col. 376-380; Nicéphore Bryennios, *Historiae*, I, 5 : P. G., t. CXXVII, col. 45 B; Joel, *op. cit.*, P. G., t. CXXXIX, col. 285 B; Zonaras, *op. cit.*, XVIII, 15; t. III, p. 196. Σύνοψις χρονική, Sathas, *op. cit.*, t. VII, p. 165.

(2) Jean Skylitzès, *Hist.*, P. G., t. CXXII, col. 465 AB; Joel, *op. cit.*, P. G., t. CXXXIX, col. 288 A; Michel Glycas, *op. cit.*, P. G., t. CLVIII, col. 613; Zonaras, XVIII, 18 : t. III, p. 227 : Σύνοψις χρονική, Sathas, *op. cit.*, t. VII, p. 170.

(3) Ducas, *Historiae byzantinae*, 20; P. G., t. CLVII, col. 873 D.

(4) *De topographia Constantinopoleos*, IV, 9; Lyon, 1561, p. 217.

(5) *Tagebuch der Gesandschaft an die Ottomanische Pforte durch David Ungnad*, 1674, p. 217.

(6) *Voyage pittoresque en Grèce*, Paris, 1784, t. II, p. 477.

(7) *Promenades à Constantinople*, Paris, 1815, t. III, p. 252-254.

(8) Κωνσταντινούπολις, t. I, Athènes, 1851, p. 306-310.

(9) Βυζαντιναὶ μελέται, Constantinople, 1877, p. 343-350.

vra à un examen sérieux de l'édifice en 1907. Pantchenko a rendu compte de ces recherches dans le *Bulletin de l'Institut Archéologique russe à Constantinople* (1). La guerre mondiale, puis la révolution russe, ont malheureusement interrompu cette publication. A. van Milligen (2), ainsi que J. Ebersolt et A. Thiers (3) ont également résumé ce que l'on sait du célèbre sanctuaire.

L'église est terriblement endommagée aujourd'hui. Après l'incendie qui le ruina en grande partie en 1782, surtout du côté sud, les Turcs la restaurèrent mais sans lui rendre sa beauté primitive. L'édifice est de forme basilicale à trois nefs, avec des tribunes, et il se termine à l'est par une abside. Il était précédé d'un narthex et d'un atrium. Il ne reste plus trace apparente de celui-ci. Le narthex mesure 7 m. 22 de largeur. On y pénètre par un portique de 12 m. 56 de long formé de quatre colonnes en marbre blanc et de deux pilastres. L'église proprement dite mesure 25 m. 42 sur 24 m. 94. La nef centrale était séparée des nefs latérales par deux rangées de sept colonnes de marbre vert tacheté de noir. Il ne reste plus debout que les six dernières de gauche. Les tribunes qui surmontaient les nefs latérales (et peut-être aussi le narthex) étaient elles-mêmes ornées de sept colonnes de marbre blanc, de même ordre (corinthien), mais plus petites. C'est sans doute après l'incendie de 1782 que les Turcs les remplacèrent par des colonnes en bois. Les tribunes sont tombées lors de l'incendie qui acheva la ruine de l'église vers 1920. Il y avait déjà une vingtaine d'années qu'elle était laissée à l'abandon et qu'une partie de la toiture s'était effondrée.

L'édifice se présente donc bien défiguré par l'injure du temps et des hommes. Il ne reste plus rien des riches mosaïques qu'admiraient Etienne de Novgorod et Clavijo et que chantait, au Xe siècle, Jean le Géomètre. Sans doute le pavé montre encore des traces de dessins, mais il n'offre plus l'aspect d'« une prairie émaillée de fleurs ». Les mosaïques de l'abside, à fond d'or, représentant le Christ et la Vierge entourée de chérubins et de séraphins ont disparu (4). Seules, restent les sculptures; encore beaucoup d'entre elles sont plus ou moins dégradées. Toutes portent la marque caractéristique du Ve siècle, en sorte que l'on peut dire sans crainte de se tromper que l'édifice n'a pas subi de modifications essentielles et que les réfections qu'on y a faites n'en ont pas altéré le plan primitif.

(1) T. XIV, 1909, p. 136-152; t. XV, 1911, p. 250-257; t. XVI, 1912, p. 1-359.
(2) *Byzantine Churches in Constantinople*, Londres, 1912, p. 35-61.
(3) *Les églises de Constantinople*, Paris, 1913, p. 3-18.
(4) *Johannis Geometrae Carmina varia*, P. G., t. CVI, col. 943-944.

Nous avons dit plus haut que le chef de saint Jean-Baptiste était conservé dans une chapelle à droite de l'autel. Près de l'église se trouvait aussi une chapelle de la Sainte Vierge dont il est parlé dans le typicon du monastère (1) et que Clavijo dit une « œuvre merveilleuse de riche mosaïque ». Il y avait surtout une belle icone de la Vierge (2). De plus la Vie de saint Blaise d'Amorium parle d'une église Saint-Georges, qui se trouvait à gauche de celle du Précurseur. C'est là que saint Blaise fut enseveli (3).

Au sud de l'église on peut voir encore une citerne voûtée, soutenue par 23 colonnes et qui mesure 10 m. 50 sur 7 m. 50. Elle a été étudiée par Forchheimer et Strzygowski, dans *Die byzantinischen Wasserbehälter von Konstantinopel,* t. II des *Byzantinische Denkmäler,* Vienne, 1893, p. 66-67, fig. 1-3, p. 211, et par J. Ebersolt dans *Etude sur la topographie et les monuments de Constantinople,* Paris, 1909, p. 8, fig. 5, p. 10.

Au cours du XIXe siècle, Pertusier (4) et Paspati (5) signalent que les environs du Mirakhor Camii sont couverts de débris antiques : fûts de colonne, morceaux de chapiteaux ou de sculpture, etc. On n'en trouve plus guère aujourd'hui, tellement les voisins ont fait la chasse aux matériaux de construction.

3. Saint-Jean-Baptiste ἐν τοῖς Σφωρακίου

Si l'on ne consultait que le Synaxaire de Constantinople on s'imaginerait volontiers que ce sanctuaire avait une importance de premier ordre. En effet, c'est là que se célébraient officiellement, au moins jusqu'au Xe siècle, toutes les fêtes instituées en l'honneur du Précurseur. Le 7 janvier, on y faisait la mémoire du saint au lendemain de l'Epiphanie et du Baptême du Christ (6) ; le 24 février, c'était l'invention du chef du Précurseur (7) ; le 24 juin, la fête de sa naissance (8) ; le 29 août ramenait celle de sa décollation (9) et le 23 septembre celle de sa conception (10). Ajoutons que le 14 août, on célébrait dans le même

(1) A. Dmitrijevski, *Typika,* t. I, p. 228.
(2) *Op. cit.,* p. 55.
(3) *Acta Sanctorum,* nov. IV, p. 669.
(4) *Op. cit.,* t. III, p. 254.
(5) *Op. cit.,* p. 349.
(6) *Synaxaire de Constantinople,* p. 376, l. 26 ; M. Gédéon, *op. cit.,* p. 50.
(7) *Synaxaire de Constantinople,* p. 487, l. 9-10 ; M. Gédéon, *op. cit.,* p. 77.
(8) *Synaxaire de Constantinople,* p. 767, l. 13 ; M. Gédéon, *op. cit.,* p. 117.
(9) *Synaxaire de Constantinople,* p. 394, l. 13 ; M. Gédéon, *op. cit.,* p. 158.
(10) *Synaxaire de Constantinople,* p. 71, l. 22.

sanctuaire la synaxe de saint Marcel, évêque d'Amasée et martyr (1).

Sauf pour la commémoraison du saint, le 7 janvier, le Synaxaire dit positivement que la fête avait lieu ἐν τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ προφητείῳ τῷ ὄντι ἐν τοῖς Σφωρακίου. Il faut donc en conclure que saint Jean-Baptiste possédait une église dans ce quartier. Il est cependant curieux de constater qu'on ne parle nulle part ailleurs de cet édifice. Du moins, nous n'avons pu découvrir aucune allusion directe à ce sanctuaire, en dehors des patriographes. Ces derniers nous fournissent la preuve que le prophéteion du Précurseur dans ce quartier n'était qu'une simple chapelle à l'intérieur de l'église Saint-Théodore ἐν τοῖς Σφωρακίου, bien connue des Byzantins et dont nous avons parlé ailleurs (2). On pourrait à la rigueur admettre que la chapelle était construite en dehors de l'église, mais dans son enceinte. Cependant le pseudo-Codinus affirme nettement qu'elle était dans l'église. Il fait suivre sa notice relative à Saint-Théodore ἐν τοῖς Σφωρακίου de cette petite phrase : « τὸν πρόδρομον τὸν εἰς τὴν κόγχην ὁ αὐτὸς Σφωράκιος ἀνήγειρεν. L'édition de Migne la sépare nettement du paragraphe concernant Saint-Théodore (3), en sorte que l'on ne voit pas le lien qu'il y a entre les deux sanctuaires. Celle de T. Preger les unit en un seul paragraphe, avec une variante d'une singulière importance. Il y est dit en effet : εἰς τὴν κόγχην αὐτοῦ (4), c'est-à-dire dans la conque de l'église Saint-Théodore. Il faut donc en conclure que le sanctuaire du Précurseur n'était qu'une simple chapelle de l'église Saint-Théodore. Comme celle-ci survécut au moins jusqu'au milieu du XIVe siècle, puisque Etienne de Novgorod la vit encore à cette époque (5), on peut s'étonner que plusieurs des fêtes du Précurseur n'eussent plus lieu, dès le Xe siècle, dans la chapelle dont nous parlons. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, la Décollation du Précurseur se célébrait au monastère de Stoudios. Plus tard on la fit dans celui de Pétra, où l'on célébrait aussi la Nativité du saint, d'après le pseudo-Codinus (6). Ce changement s'explique cependant. Tant que le monastère de Stoudios se flatta de posséder le chef du Précurseur, il était tout naturel que l'on y célébrât la fête de la Décollation. Par ailleurs, quand la cour eut abandonné le Grand Pa-

(1) *Ibid.*, p. 891, l. 22 ; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 153.
(2) « Les églises byzantines des saints militaires » dans *Échos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 56-59.
(3) P. G., t. CLVII, col. 557 C.
(4) T. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, p. 226, l. 5-6.
(5) Khitrowo, *op. cit.*, p. 118.
(6) *De Officiis*, XV ; P. G., t. CLVII, col. 97.

lais pour celui des Blachernes, il lui était bien plus facile de se rendre à l'église Saint-Jean-Baptiste de Pétra, qui était voisine, qu'à celle du quartier τὰ Σφωρακίου située à plus de trois kilomètres de là.

4. Eglise Saint-Jean-Baptiste de l'Oxeia

A moins d'un kilomètre au nord-est du sanctuaire précédent, il s'en élevait un autre en l'honneur du Précurseur, qui fut également célèbre, au moins dans le haut moyen âge byzantin. C'est celui du quartier dit Ὀξεῖα. Nous croyons avoir démontré ici même (1) que ce quartier était situé près du Μακρὸς ἐμβολος, donc dans la vallée assez raide qui conduit du grand bazar actuel à la Corne d'Or. L'église du Précurseur de l'Oxeia était surtout célèbre par les reliques de saint Artémios, martyrisé à Antioche sous Julien l'Apostat. Elles y opéraient des miracles étonnants, au dire d'un auteur qui écrivait un peu après le milieu du VIIe siècle (2). La vogue dont jouissait saint Artémios fit même tort à celle du Précurseur, si l'on en croit les patriographes, puisqu'il aurait fini par le supplanter comme patron de l'église (3). Le fait est assez naturel pour ne pas soulever d'objections. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit précédemment de ce sanctuaire, dont la construction remonte au moins au VIe siècle et qui subsista sans doute jusqu'à l'occupation latine. En effet, un pèlerin anglais qui visita Constantinople vers 1190 le vit non loin du monastère dit τὰ Ναρσοῦ (4).

5. Eglise Saint-Jean-Baptiste ἐν τοῖς Δανιήλ

D'après l'auteur de la Vie de saint Marcien, prêtre et économe de de Sainte-Sophie au Ve siècle, cette église aurait été construite par lui sous les règnes de Marcien (451-457) et de Léon Ier (457-474) et il y fut enseveli (5). Il est certain que l'on y vénérait son corps, au témoi-

(1) « Études de topographie byzantine. Τὰ Ναρσοῦ, Ὀξεῖα; *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 299-308.

(2) A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Varia graeca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 1-79.

(3) P. G., t. CLVII, col. 568 C; T. PREGER, *op. cit.*, p. 235; *Anonyme de Banduri*, Byzantine de Venise, t. XXI, pars III, p. 29 C.

(4) S. E. MERCATI, « Sanctuari e reliquie Constantinopolitane secondo il codice Ottoboniano latino 169 prima della conquista latina (1204) », dans *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, t. XII, 1936, p. 153, n° 31.

(5) *Vita s. Marciani*, P. G., t. CXIV, col. 456; M. GÉDÉON, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 276.

gnage des Synaxaires; ceux-ci nous apprennent que l'on y célébrait l'anniversaire de la mort du saint, le 9 ou le 10 janvier (1).

Le quartier dit τὰ Δανιήλ n'est pas difficile à localiser, puisque les Synaxaires ont pris soin de nous avertir qu'il se trouvait près de la citerne de Mocius. Le P. Pargoire a prouvé jadis qu'il fallait le chercher au nord de celle-ci et très près d'elle (2).

Nous ne connaissons pas d'autre mention de l'église du Précurseur ἐν τοῖς Δανιήλ. En tout cas, aucun pèlerin n'en parle. Il est même probable qu'elle disparut avant la fin du XIIe siècle, s'il est vrai qu'Antoine de Novgorod vit le corps de saint Marcien dans l'église de la Résurrection aux environs du grand bazar actuel (3). Pour que la relique eût été ainsi transférée il faut que l'église qui l'abritait primitivement fût tombée en ruines.

6. Monastère de Saint Jean-Baptiste de Pétra

Ce monastère fut un des plus célèbres de Constantinople pendant les trois derniers siècles de l'empire byzantin. Comme nous en avons longuement parlé dans une autre étude (4), nous nous contenterons de résumer à grands traits ce que nous en avons dit alors.

Ses origines se présentent quelque peu enveloppées d'obscurité, car on ne sait quelle confiance il convient de faire au récit qu'en donne Jean Europos qui y fut moine et archidiacre avant d'être nommé à la métropole d'Euchaïtes (XIe siècle). Il en attribue la fondation à Baras, solitaire égyptien venu dans la capitale sous le règne de Théodose le Grand et qui s'établit en ce lieu près d'une petite église dédiée au Précurseur. L'empereur lui fit cadeau du terrain qui entourait le sanctuaire (5). Il est probable que Baras eut des disciples. En effet on voit figurer parmi les supérieurs religieux des monastères de la capitale au concile de 536 l'higoumène du monastère de Maras près de la citerne d'Aétius. On ne fait pas difficulté pour admettre que Maras est probablement une lecture défectueuse pour Baras. Du moins il y a tout lieu de le croire, car l'emplacement indiqué pour les deux monastères est le même.

---

(1) *Synaxaire de Constantinople*, p. 380, l. 15-18; M. GÉDÉON, *op. cit.*, p. 56-57.
(2) « A propos de Boradion », dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 470-471.
(3) KHITROWO, *op. cit.*, p. 105. Le texte porte par erreur saint Marcel.
(4) « Les sanctuaires de Pétra » dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1936, p. 55-62).
(5) Ἐγκώμιον του πατρὸς ἡμῶν Βαρᾶ dans Μαυροκορδάτειος βιβλιοθήκη, p. 38-45.

Au XIIe siècle, le monastère était célèbre par ses richesses (1). Il fut occupé par les latins au XIIIe siècle, puis abandonné. Les moines grecs y rentrèrent bientôt, mais il semble que l'établissement avait subi de graves dégâts. Quoi qu'il en soit, il reprit bientôt son activité, et son importance était assez grande en 1381 pour que le patriarche Nil lui attribuât le troisième rang parmi les monastères de la capitale, après celui de Stoudios et celui de Saint-Georges des Manganes (3). Il était encore peuplé de moines à la chute de l'empire et il fut même un des premiers objectifs des janissaires quand ils eurent pénétré dans la ville au matin du 29 mai 1453 (3).

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est dans l'église du monastère Saint-Jean-Baptiste de Pétra que se célébraient officiellement, dans les derniers siècles de l'empire, les fêtes de la Nativité et de la Décollation du Précurseur (4).

Les pèlerins russes vantent la richesse de ses mosaïques et la charité de ses moines. En 1401, Clavijo le vit et la description enthousiaste qu'il en donne correspond à celle des Russes (5). On ne saurait dire si les moines continuèrent à l'habiter après la conquête turque. En tout cas, il tombait en ruines quand Pierre Gylles le visita entre 1535 et 1547. Etienne Gerlach put constater, en 1578, que la déchéance était de plus en plus grande. Les matériaux étaient pillés par les Turcs du voisinage et il ne restait plus grand chose de l'ancienne splendeur.

Aujourd'hui on ne découvre aucune trace certaine du monastère et de son église. Il est même difficile d'indiquer leur emplacement probable, tellement les constructions ont été ruinées et leurs restes dispersés. On s'accorde généralement à l'indiquer dans la propriété dite Bogdan-Séray sur le petit plateau qui surplombe la vallée au-dessus du quartier de Balat.

7. Eglise Saint-Jean-Baptiste πλησίον τοῦ Ταύρου

Cette église ne nous est connue que par les Synaxaires. Ils disent que le 24 janvier on y faisait mémoire de saint Jean le Précurseur (6). M. Gédéon pense que cette fête était celle de la dédicace du sanctuai-

(1) *Eustathii Thessalonicensis*, éd. Tafel, p. 230-231.
(2) Miklosich et Muller, *op. cit.*, t. I, p. 488-489.
(3) Ducas, *Historiae byzantinae*, xxxix; P. G., t. CLVII, col. 1101.
(4) Pseudo-Codinus, *De officiis*, xv; P. G., t. CLVII, col. 97 AB.
(5) *Vida del Gran Tamorlan*, p. 50-52.
(6) *Synaxaire de Constantinople*, p. 422, l. 9.

re (1). Du Cange la cite parmi les églises dédiées au saint, mais une erreur de lecture lui fait dire qu'elle était πλησίον τοῦ Τάφου, au lieu de τοῦ Ταύρου (2). Le forum Tauri est assez connu pour que nous omettions de marquer son emplacement. Celui de l'église du Précurseur doit se chercher dans les environs, mais rien n'indique dans quelle direction.

8. Eglise Saint-Jean-Baptiste τῆς Ἐρημίας

Nous la connaissons par ce qu'en disent les Synaxaires à la date du 6 février. On y faisait alors mémoire de saint Photius, patriarche de Constantinople bien connu par ses démêlés avec Rome : ἐν τῷ προφητείῳ τοῦ ἁγίου προφήτου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου τῷ ὄντι ἐν τοῖς Ἐρημίας (3). Où se trouvait le quartier τὰ Ἐρημίας? Les chroniqueurs nous apprennent que Photius, mort en exil, fut enseveli dans le monastère dit τῆς Ἠρεμίας ἐν τῷ Μερδοσάγαρι (4). Il semble difficile de ne pas admettre que les deux sanctuaires n'en font qu'un. L'église était jadis paroissiale, mais Photius l'avait flanquée d'un monastère de femmes. Le quartier dit Merdosagaris nous est connu pour avoir possédé le monastère de la Théotocos construit par Constantin Lips, patrice et drongaire de la flotte sous Romain Lécapène et Constantin Porphyrogénète (5). Or l'église de la Théotocos de Lips a été définitivement identifiée avec la mosquée Fener Isa Mesdjid dans la vallée du Lycus. C'est donc dans la même région qu'il faut placer le monastère τῆς Ἐρημίας ou τῆς Ἠρεμίας. Il est permis de supposer que le culte de Photius fut introduit par son petit-neveu Sergius qui fut patriarche de Constantinople (999-1019).

9. Eglise Saint-Jean-Baptiste τὰ Ἴλλου

Cette église n'est signalée que par les patriographes et c'est pour cette raison que M. Gédéon émettait des doutes sur son existence (6). Nous ne voyons pas là un motif suffisant pour la rejeter, car les patriographes ne peuvent pas avoir inventé des sanctuaires pour le plaisir

(1) M. Gédéon, *op. cit.*, p. 63.
(2) *Constantinopolis christiana*, IV, V, 16.
(3) *Synaxaire de Constantinople*, p. 448, l. 21.
(4) Théodose de Mélitène, *op. cit.*, p. 180; Léon le Grammairien, *P. G.*, t. CVIII, col. 1089 C.
(5) Théodose de Mélitène, *op. cit.*, p. 196; Léon le Grammairien, *op. cit.*, col. 1169 AB; M. Gédéon, *op. cit.*, p. 70.
(6) *Op. cit.*, p. 52.

de paraître informés ; ils indiquaient simplement ce qui existait à leur époque ou ce qu'ils connaissaient par des documents anciens. Ils affirment que l'église en question fut construite par Illus, consul en 478 et qui se révolta contre Zénon en 480. Ils ajoutent qu'auparavant il y avait là une source près de laquelle se tenait un dragon que saint Hypace tua et brûla sur le forum. L'endroit s'appelait τὰ Ἴλλου parce que ce personnage y avait sa maison (1). Laissons de côté toute cette affabulation pour ne retenir que les éléments essentiels. On doit, semble-t-il, admettre l'existence de l'église dans le quartier dit τὰ Ἴλλου. Quant à affirmer que c'est bien le personnage du Ve siècle qui a construit le sanctuaire on éprouve quelque hésitation.

Aucun texte ne nous permet d'indiquer, même d'une façon approximative, où se trouvait le quartier. Cependant comme les patriographes affirment qu'il y avait près de là un dépôt du trésor impérial, ce devait être à l'intérieur de la ville.

10. Eglise Saint-Jean-Baptiste πλησίον τῶν Ἀρκαδιανῶν

Le 22 juin, le Synaxaire de Constantinople qu'on y célébrait la fête de saint Eusèbe de Samosate (2). Les patriographes attribuent la construction de l'édifice à l'empereur Arcadius, sans doute à cause de l'étymologie du mot Arcadianae, mais leur affirmation doit être tenue pour suspecte. Moins précis que le Synaxaire, ils la disent ἐν ταῖς Ἀρκαδιαναῖς, tandis qu'il affirme simplement la proximité de ce quartier (3). On sait que les Arcadianae se trouvaient sur la première colline, peut-être sur la pente qui conduit à ce que les Byzantins appelaient les *Topoi* (Τόποι).

11. Eglise Saint-Jean-Baptiste ἐν τοῖς Ὀλυμπίου

Voici encore un sanctuaire dont l'existence n'est affirmée que par les Synaxaires. Ils disent que le 23 juillet on y faisait la synaxe du Précurseur, ce qui doit probablement s'entendre de la dédicace de l'église, car on ne connaît aucune fête de saint Jean-Baptiste à cette

(1) T. Preger, *op. cit.*, p. 227 (n° 33) et 281 (n° 211) ; P. G., t. CLVII, col. 560 B ; Anonyme de Banduri, Byzantine de Venise, t. XXI. Pars III, p. 39 AC.
(2) *Synaxaire de Constantinople*, 76, l. 28.
(3) T. Preger, *op. cit.*, p. 221 (n° 25) ; P. G., t. CLVII, col. 553 B ; Banduri, *op. cit.*, p. 27 A.

date (1). Le texte publié par M. Gédéon dit ἐν τοῖς Ὀλύμπου au lieu d'Ὀλυμπίου (2), mais il n'y a pas de doute qu'il s'agit du même quartier. Le Synaxaire de Sirmond précise heureusement l'emplacement de celui-ci. Il dit que l'église du Précurseur était située près de Saint-Thomas ἐν τοῖς Ἀνθεμίου. Or il est certain que le quartier urbain dit τὰ Ἀνθεμίου se trouvait au nord-ouest de la citerne de Mocius, comme l'a démontré le P. Pargoire (3). Peut-on penser que ce sanctuaire doit s'identifier avec celui qui est dit ἐν τοῖς Δανιὴλ et situé dans la même région ? Nous ne le croyons pas, car le Synaxaire de Constantinople parle de l'un et de l'autre.

12. Eglise Saint-Jean-Baptiste τὰ Κινθήλια

Seuls, les patriographes parlent de ce sanctuaire qui, d'après eux, doit son nom assez inusité aux clous (κινθήλια) pour fers à chevaux que l'on fabriquait dans son voisinage (4). Rien ne nous permet de dire dans quelle région se trouvait ce quartier. Aussi est-on quelque peu étonné que Mordtmann l'ait localisé près du port Sophien (5). On ne voit pas sur quel raisonnement il se base pour le faire.

13. Eglise Saint-Jean-Baptiste τὰ Πρόβου

Comme la précédente, elle n'est signalée que par les patriographes qui en attribuent la construction au patrice Probus, un des nobles amenés de Rome par Constantin le Grand (6). Il est douteux que ce soit ce personnage qui l'ait bâtie, si vraiment il a vécu sous Constantin. C'est sans doute pour expliquer le nom de l'église que les patriographes la lui ont attribuée. Quoi qu'il en soit, on sait du moins dans quelle région se trouvait le quartier dit τὰ Πρόβου. C'était près du port Julien, comme il est dit nettement dans la Chronographie de Théophane (7). On sait que le port primitivement appelé Julien fut dit Sophien

(1) *Synaxaire de Constantinople*, p. 386, l. 27.
(2) *Op. cit.*, p. 135.
(3) « A propos de Boradion », dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 467-471.
(4) T. Preger, *op. cit.*, p. 236 (n° 54) ; P. G., t. CLVII, col. 569 A ; Anonyme de Banduri, p. 30 B.
(5) *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892, p. 56, n° 99, § 2.
(6) T. Preger, *op. cit.*, p. 148 (n° 67), 249 (n° 99) ; P. G., t. CLVII, col. 465 C, 585 A ; Banduri, *op. cit.*, p. 112 D.
(7) Ed. de Boor, p. 184, l. 22 ; 235, l. 10.

par Justin II en l'honneur de sa femme Sophie pour qui il avait construit un palais près de là. Le pseudo-Codinus prétend que Constantin V transforma l'église du Précurseur τὰ Πρόβου en atelier.

14. Eglise Saint-Jean-Baptiste τὴν παλαιὰν πόρταν

Voici un sanctuaire dont la localisation présente une sérieuse difficulté à cause de la variété des textes qui le concernent. Le pseudo-Codinus, dans ses origines de Constantinople, semble indiquer nettement qu'il se trouvait au-dessus du Xérolophos probablement sur le flanc de cette colline en descendant vers le Lycus. Décrivant en effet le mur dont Constantin avait entouré la ville, il dit qu'il montait du Rhabdos à l'Exakionion et descendait jusqu'à la vieille porte du Prodrome, au monastère de Dios et au quartier τὰ Ἰκασίας et traversait jusqu'à la citerne de Bonus... etc. (1).

Ailleurs, dans le *De aedificiis,* il affirme que c'est Constantin lui-même qui construisit l'église dédiée au Précurseur et qu'elle s'appuyait au rempart terrestre (2). L'anonyme de Banduri dit la même chose (3). Le texte du pseudo-Codinus édité par Migne ne parle que de la vieille porte (4), mais une variante (5) restitue le texte entier τὸν Πρόδρομον τὴν παλαιὰν πόρταν. Cependant divers manuscrits utilisés par Preger portent non point τὴν παλαιὰν πόρταν mais τὴν παλαιὰν πέτραν, ce qui nous obligerait à placer le sanctuaire tout à fait au nord de la ville, au quartier de Pétra, donc assez loin du rempart de Constantin. Il est probable que la leçon παλαιὰν πέτραν est ici une faute pour παλαιὰν πόρταν, en sorte qu'il faut restituer aux environs du Xérolophos le sanctuaire que Constantin aurait construit en l'honneur du Précurseur. Cette origine, garantie uniquement par les patriographes, est d'ailleurs très douteuse, car ils sont vraiment trop nombreux les sanctuaires que ces auteurs, et d'autres, attribuent au fondateur de Constantinople. Aucun autre texte ne nous permet malheureusement de faire plus de lumière sur celui qui nous occupe ici.

---

(1) T. PREGER, *op. cit.*, p. 142 (n° 54).
(2) *Ibid.*, p. 275 (n° 191) :
(3) Byzantine de Venise, t. XXI, pars III, p. 46 B.
(4) P. G., t. CLVII, col. 605 B.
(5) *Ibid.*, col. 605, note 45.

15. Chapelle Saint-Jean-Baptiste de Sainte-Sophie

Les patriographes racontent que l'empereur Justinien, au moment où il jetait les fondements de Sainte-Sophie, construisit près de l'Horloge un sanctuaire rond et au toit doré en l'honneur du Précurseur et qu'il l'orna richement de marbres précieux; on l'appela Βαπτιστήριον (1). C'est tout ce que l'on sait de ce sanctuaire. Il ne saurait être confondu avec le Baptistère proprement dit, car celui-ci était quadrangulaire, comme on peut encore s'en rendre compte aujourd'hui.

16. Eglise Saint-Jean-Baptiste du monastère des Égyptiens

L'église nous est connue par la vie de saint Patapios, ce solitaire égyptien qui vint fonder un monastère à Constantinople en même temps que Baras et Raboulas, sous Théodose le Grand. Il s'établit sur la Corne d'Or, dans le quartier des Blachernes et son monastère était près du mur de la ville (πρὸς τῷ ἐν Βλαχέρναις τείχει). Saint Patapios fut enterré dans l'église du Précurseur qui appartenait à son monastère (des Egyptiens) (2).

Nous ne connaissons aucune autre mention de cette église. Elle dut cependant se maintenir peut-être jusqu'à l'époque où le Métaphraste composait la vie de saint Patapios. Un monastère des Egyptiens est signalé au concile de 536 (3). C'est probablement celui qu'avait fondé Patapios.

17. Eglise Saint-Jean-Baptiste ἐν τῷ Στροβιλαίῳ

Ce sanctuaire fut construit complètement (ἐκ βάθρων) par Basile le Macédonien, au témoignage de Constantin Porphyrogénète (4) dont Cédrémus reproduit presque textuellement le renseignement (5). Nous avons dit ailleurs qu'il se trouvait face à la Corne d'Or, à l'extrémité de la cinquième colline (6). M. Gédéon a pensé l'identifier avec les

(1) T. Preger, *op. cit.*, p. 92 (n° 6), 87, l. 6; P. G., t. CLVII, col. 620 A; Banduri, *op. cit.*, p. 61 D.
(2) *Vita s. Patapii*, 3, -10, P. G., t. CXVI, col. 360 A, 368 A; S. Andreae Cretensis, *Encomion s. Patapii*, P. G., t. XCVII, col. 1233 A.
(3) Mansi, *Sacr. conc. ampl. coll.*, t. VIII, col. 882, 907, 930, 951, 987, 1010.
(4) *Vita Basilii*, n. 80; P. G., t. CIX, col. 340 A.
(5) P. G., t. CXXI, col. 1125 A.
(6) « Le Pétrion de Constantinople » dans *Échos d'Orient*, t. XXXVI, 1937, p. 48.

ruines connues sous le nom de Sinan-pacha-mescid, près d'Aya-Capou (1). Sans doute ce monument est de construction byzantine, mais rien n'indique qu'il ait été dédié au Précurseur. Il semble même d'une époque bien postérieure à Basile le Macédonien.

18. Eglise Saint-Jean-Baptiste ἐκ ταῖς Μακεδονιαναῖς

On ne connaît cette église que par les réparations importantes qu'y fit Basile le Macédonien. Il la reconstruisit en effet dans sa plus grande partie (2). Cédrénus, qui répète le renseignement de Constantin Porphogénète, n'ajoute rien qui permette d'indiquer une localisation quelconque. Aucun texte, du moins à notre connaissance, n'indique dans quelle région se trouvait le quartier appelé Μακεδονιαναῖ.

19. Eglise Saint-Jean-Baptiste du monastère de la Sainte-Trinité τὰ Σταυρακίου

Zonaras nous apprend que ce monastère fut construit par Théophano, femme de l'infortuné Staurace, qui mourut de ses blessures, après deux mois et six jours de règne (811). Elle y vécut jusqu'à sa mort et fut ensevelie dans l'église avec son époux (3). Or, nous savons par le *De cerimoniis* et un anonyme (4) que leur tombeau, de marbre blanc, se trouvait dans la chapelle du Précurseur, située dans la partie droite de l'église. Aucun indice ne nous permet de dire dans quelle région se trouvait le quartier dit τὰ Σταυρακίου.

20. Eglise Saint-Jean-Baptiste τὸ Ξηροκήπιον

Elle nous est connue seulement par le Livre des Cérémonies, où il est dit qu'elle se trouvait sur la route qui conduisait du nouveau palais de Bonus à l'église des Saints-Apôtres (5). Sans doute le texte porte simplement ἅγιος Ἰωάννης, mais tous les auteurs admettent qu'il s'agit

---

(1) *Op. cit.*, p. 52, note 46, p. 202.
(2) *Vita Basilii*, n° 80; P. G., t. CIX, col. 340 A; Cédrénus, *op. cit.*, P. G., t. CXXI, col. 1125 A.
(3) *Annales*, XV, 17; t. III, p. 375.
(4) *De caerimoniis*, II, 42, ed. de Bonn, p. 647; P. G., t. CXII, col. 1208 A; P. G., t. CLVII, col. 737 A.
(5) *De cerimoniis*, II, 6; ed. de Bonn, p. 532; P. G., t. CXII, col. 997 B.

du Précurseur et non de l'apôtre ; rien cependant ne l'établit de façon certaine. Quant au Xéroképion on le place dans les parages de la mosquée de Sultan Sélim et quelques-uns même l'identifieraient volontiers avec le Çukur-Bostan qui l'avoisine (1).

21. Eglise Saint-Jean-Baptiste du monastère de Sainte-Euphémie τῆς Εὐμόρφου

Dans l'énumération des tombeaux princiers par Constantin Porphyrogénète il est dit que l'église du monastère de Sainte-Euphémie la « Belle » avait, dans sa partie droite, une chapelle dédiée à saint Jean-Baptiste et qu'il y avait là, à gauche, le tombeau avec sculptures d'Anastasie fille de Basile Ier et à droite un autre petit tombeau, également avec sculptures, renfermant Anne et Hélène, autres filles du Macédonien, et Zoé, mère de Constantin Porphyrogénète (2). Il existait à Constantinople deux monastères de sainte Euphémie. L'un était situé dans le quartier dit τὰ Ὀλυβρίου et l'autre dans le Pétrion. C'est certainement de celui-ci qu'il s'agit, car c'est là que Basile Ier enferma ses filles (3) et que Romain Lécapène interna Zoé Carbonopsina (4). Le monastère en question se trouvait probablement dans le quartier actuel de Djoubali (5).

22. Monastère Saint-Jean-Baptiste τοῦ Οὐάλεντος

Cette maison religieuse nous est connue seulement par la présence de son supérieur Martyrios au concile de 536. Ce personnage se déclare prêtre et archimandrite. Le nom même du monastère varie. Il est appelé tout d'abord Πέτρου ἤτοι καὶ Οὐάλεντος καὶ Δαυδάτου (6), puis seulement Πέτρου (7), enfin Οὐάλεντος, τῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ (8). Les quatre premières mentions spécifient qu'il se trouvait près

(1) Mordtmann, *op. cit.*, p. 72-73, n° 127.
(2) *De cerimoniis*, II, 42 ; P. G., t. CXII, col. 1208 C-1209 A.
(3) *Vita Basilii*, 36 ; P. G., t. CIX, col. 280 ; Zonaras, *op. cit.*, XVI, 8 ; t. IV, p. 24.
(4) Syméon Magistros, *Constantinus Porphyrogenitus*, P. G., t. XCIX, col. 972 D ; Théodose de Mélitène, *op. cit.*, p. 213 ; Zonaras, *op. cit.*, XVI, 17 ; t. IV, p. 38.
(5) Cf. notre article « Les églises Sainte-Euphémie à Constantinople », dans *Échos d'Orient*, t. XXXI, 1932, p. 279-281.
(6) Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 910 B.
(7) *Ibid.*, col. 930 D, 939 C, 954 A.
(8) *Ibid.*, col. 991 C, 1014 B.

l'église des Saints-Apôtres. Cela n'empêche que M. Gédéon déclare ne pas savoir où le localiser (1).

24. Eglise Saint-Jean-Baptiste ἐν τῷ Τρούλλῳ

L'identification de cette église avec la petite mosquée, aujourd'hui désaffectée, dite Ahmed-Pacha-Mescid, située près de la Féthyé (anc. église de la Vierge Pammacaristos), ne soulève plus aucune objection. Les preuves sur lesquelles on l'appuie sont tirées du *Chronicon majus* de Georges Phrantzès. Il y est dit que le patriarche Gennade, en établissant le siège patriarcal à la Pammacaristos, transféra les religieuses qui habitaient le monastère contigu à cette église dans le sanctuaire voisin dédié à saint Jean-Baptiste (2). La description que fait Gerlach des environs de la Pammacaristos en 1578 semble confirmer la chose (3). Crusius dit plus explicitement : *patriarchatui contiguum est monasteriolum Joannis Baptistae a Graecis sanctimonialibus inhabitatum* (4). On ignore à quelle date exacte le monastère fut abandonné et l'église convertie en mosquée. Ce fut sans doute quand le patriarcat dut quitter la Pammacaristos, le quartier étant alors habité à peu près exclusivement par des Turcs (1591). En tous cas, ce fut avant 1598, puisque Ahmed-Pacha mourut cette année-là (5).

L'église Saint Jean-Baptiste ἐν τῷ Τρούλλῳ n'a pas d'autre histoire. Phrantzès croyait que c'était là que s'était tenu le concile dit quinisexte (691). Erreur manifeste, car l'assemblée se réunit au palais impérial, dans une salle appelée Troullos, parce qu'elle était surmontée d'une coupole (τρούλλος). les textes contemporains et les actes mêmes du concile le disent nettement.

Nous n'avons aucun renseignement sur le nom du fondateur et la date de construction de l'église. Cependant son architecture l'apparente nettement à celles du XIIe siècle (6). C'est une église à coupole supportée par quatre piliers, précédée d'un narthex et terminée par une abside. Intérieurement, elle mesure à peine 15 mètres de long, y compris le narthex. Actuellement désaffectée, elle voit les intempéries s'acharner à sa destruction complète; le narthex est en grande partie

(1) *Op. cit.*, p. 52.
(2) *Chronicon majus.*, ed. de Bonn, p. 307; P. G., t. CLVI, col. 986 A.
(3) *Tagebuch...*, p. 456.
(4) *Turcograecia*, p. 189.
(5) PASPATI, *op. cit.*, p. 304.
(6) A. VAN MILLINGEN, *op. cit.*, p. 203-205, 335.

démoli, les quatre piliers ont été enlevés et remplacés par des pièces de bois. Sous le badigeon qui recouvre les murs il reste des fresques, ainsi que l'on peut s'en rendre compte en plusieurs endroits. Il serait à souhaiter qu'un généreux mécène sauvât cet édifice et lui rendît un peu de sa splendeur passée (1).

24. Chapelle Saint-Jean-Baptiste de Psamathia

Dans l'église des saints Cosme et Damien qui était celle du monastère construit à la fin du IXe siècle par Léon VI pour le futur patriarche Euthyme, il y avait à droite une chapelle dédiée à saint Jean-Baptiste. C'est là que fut enseveli, au début du Xe siècle, Pierre, évêque de Gordoryneia en Cappadoce (2). C'est tout ce que l'on connaît de cette chapelle.

25. Monastère Saint-Jean-Baptiste du patriarche Nicolas

Avant de monter sur le trône de saint Jean Chrysostome, le patriarche Nicolas III Grammaticos (1084-1111), avait bâti un monastère en l'honneur du Précurseur, près de la porte Saint-Romain. C'est là qu'il fut enseveli. Nous le savons par la Σύνοψις χρονική éditée par Sathas (3). Un acte patriarcal du 2 décembre 1315 le qualifie de monastère impérial (4). En juin 1394, deux actes, l'un impérial, l'autre patriarcal et synodal, intéressent en partie le monastère du Précurseur τοῦ κυροῦ Νικολάου (5). Il exista donc au moins jusqu'à la fin du XIVe siècle. Bien que les textes ne le disent pas, il est probable qu'il se trouvait à l'intérieur de la ville.

26. Eglise Saint-Jean-Baptiste de la porte Βασιλική

Vers la fin du XIVe siècle, le prêtre Nicolas Chrésimos bâtit en l'honneur de saint Jean-Baptiste une église sur le bord de la Corne d'Or, en dehors des remparts maritimes et près de la porte impériale

(1) L'église a été étudiée par Paspati, *op. cit.*, p. 303-304 et par A. van Millingen, *op. cit.*, p. 201-206.
(2) *Vita Euthymii*, ed. de Boor, v, p. 14, l. 23; xxiii, p. 78, l. 24-25.
(3) *Bibliotheca graeca medii aevi*, t. VII, p. 183.
(4) Miklosich et Muller, *op. cit.*, t. I, p. 26-27.
(5) *Ibid.*, t. II, p. 214-215.

(βασιλική). Le fait est consigné dans un acte du patriarche Mathieu II de juin 1400, qui eut à trancher la question de la propriété du sanctuaire (1). Les auteurs admettent que la porte dite βασιλική doit être identifiée avec celle de Balat et que l'église byzantine du Précurseur n'est autre que celle du métokhion du Sinaï encore debout à l'heure actuelle. Cependant une grave difficulté s'oppose à cette localisation. Ignace de Smolensk dit qu'au début du XVe siècle, Pimène, métropolite de Moscou et de toute la Russie, fut enseveli dans l'église du Précurseur « hors de Constantinople au bord de la mer, vis-à-vis de Galata » (2). On peut difficilement douter qu'il s'agit de l'église Saint-Jean-Baptiste de la porte βασιλική. Mais si cette dernière doit être identifiée avec celle de Balat, comment l'auteur russe a-t-il pu affirmer qu'elle se trouvait vis-à-vis de Galata, car la distance qui sépare ces deux points est de plus de deux kilomètres et ils ne sont nullement en face l'un de l'autre ? Il est plus rationnel d'admettre l'existence, insinuée par d'autres textes, d'une seconde porte βασιλική située dans la région d'Oun-Capan ou d'Odoun-Capou. C'est donc là qu'il semble plus naturel de localiser l'église Saint-Jean-Baptiste. Il faut alors renoncer à l'identifier avec le métokhion du Sinaï.

27. Chapelle Saint-Jean-Baptiste du monastère τῶν Δαλμάτων

M. Gédéon dit avoir publié — nous ignorons dans quel périodique — une vie inédite des saints Isaacios, Dalmatos et Faustos, fondateurs du monastère dit τῶν Δαλμάτων ou τοῦ Δαλμάτου, dans le quartier de Psamathia, à la fin du IVe siècle. Il y est dit que le couvent possédait une chapelle dédiée au saint Précurseur (3). C'est le seul texte à nous parler de ce sanctuaire et nous regrettons de n'avoir pu le découvrir. La *Bibliographia hagiographica graeca,* dont la deuxième édition est cependant postérieure de dix ans à la déclaration de M. Gédéon, n'a pas été plus heureuse que nous.

28. Eglise Saint-Jean-Baptiste de Galata

Elle remontait au moins à la fin du XIIIe siècle puisque le décret impérial qui fixe les limites de la concession génoise en mai 1303 dit

(1) Miklosich et Muller, *op. cit.*, t. II, p. 391-393 ; cf. *ibid.*, p. 487.
(2) Khitrowo, *op. cit.*, p. 130.
(3) Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 52.

qu'elles laissaient à gauche, en allant vers le nord, l'église du saint Précurseur (1). On croit généralement qu'elle s'est perpétuée dans l'église Saint-Jean des Chiotes (2).

29. Monastère Saint-Jean-Baptiste de la Porte d'Andrinople

Dans son histoire des patriarches de Jérusalem, Dosithée raconte qu'il y avait à l'intérieur de la porte d'Andrinople un monastère de femmes et qu'en 1637 Bayram Pacha les en chassa pour transformer l'église en mosquée (3). Celle-ci porte encore son nom. Il n'est pas probable que le monastère se soit organisé après la conquête de la ville par les Turcs ; il doit donc remonter à l'époque proprement byzantine, bien que nous ne puissions en donner aucune preuve directe.

30. Eglise Saint-Jean-Baptiste de l'Hippodrome

L'Anonyme anglais qui visita Constantinople vers 1190 dit que près de Sainte-Euphémie de l'hippodrome il y avait une église dédiée à saint Jean-Baptiste et qu'elle possédait quelques-unes de ses dents (*In illa parte est ecclesia sancti Ioannis Baptistae et habet in se de dentibus ejus* (4). Il est impossible d'identifier ce sanctuaire avec celui du quartier τὰ Σφωρακίου, puisque celui-ci n'était qu'une simple chapelle et qu'il se trouvait à une certaine distance de l'hippodrome, ni avec l'église du quartier τὰ Πρόβου, trop éloignée elle aussi. S'agit-il d'une des églises du Précurseur que nous n'avons pu localiser (τὰ Κινθήλια ?, τὰ Ἴλλου ?, τὰ Σταυρακίου ?) ou d'une autre que ne signalent pas les auteurs byzantins ? Ces diverses hypothèses peuvent être envisagées avec vraisemblance.

31. Monastère de Saint-Jean-Baptiste ἐν τῷ Μικρῷ Βάθει

Parmis les chefs des monastères de Constantinople et des environs qui prirent part au concile de 536 sous le patriarche Ménas, nous trouvons un certain Babylas, higoumène du Précurseur ἐν τῷ Μικρῷ Βάθει (5).

---

(1) Paspati, *op. cit.*, p. 208.
(2) M. Gédéon, *op. cit.*, p. 52.
(3) Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, XI, 10, 9, Bucarest, 1715, p. 1174.
(4) S. E. Mercati, *op. cit.*, p. 152 (n. 16).
(5) Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 907 E ; 990 E, 993 A, 1011 E. Ce Babylas doit

Nous ne connaissons pas autrement la localité désignée sous ce nom, mais une étude plus attentive du texte nous permet un peu de précision. Le fait que Babylas est indiqué chaque fois comme higoumène de trois monastères : celui de Saint-Jean-Baptiste ἐν τῷ Μικρῷ Βάθει, celui de Saint-Daniel ἐν τῷ Στύλῳ et celui de Saint-André, apôtre, πλησίον τοῦ Στύλου, semble marquer nettement que ces trois maisons religieuses se trouvaient dans la même localité ou du moins assez rapprochées les unes des autres pour qu'elles eussent un supérieur commun (1). Or, l'on sait que le monastère de saint Daniel le Stylite s'élevait un peu au-dessus de la bourgade actuelle de Kuru-Çesme, sur la rive gauche du Bosphore. Il se peut même que le terme de Μικρὸν Βαθὺ désignait tout simplement la vallée de Kuru-Çesme. C'est pourquoi nous sommes étonné que M. Gédéon ne repousse pas l'hypothèse que le couvent qui nous occupe ici pouvait se trouver à l'intérieur même de Constantinople (2). En écrivant cela, il n'avait certainement pas sous les yeux les textes conciliaires.

Nous n'avons pu découvrir du monastère de Saint-Jean-Baptiste ἐν τῷ Μικρῷ Βάθει que la brève mention qui en est faite au concile de 536.

32. Monastère de Saint-Jean-Baptiste Φοβερᾶ

Cette maison religieuse a échappé à Du Cange et même à M. Gédéon. Deux chroniqueurs cependant, un continuateur de Théophane et Cédrénus, signalent une église de ce nom qui existait non loin de la mer Noire sous l'empereur Théophile (829-842). Deux moines Abrahamites, persécutés pour leur fidélité au culte des images, s'y réfugièrent et y moururent des suites des tourments qu'ils avaient endurés (3). Quelque temps après, le moine-peintre Lazare, célèbre à Constantinople et poursuivi pour la même cause, s'y réfugia à son tour. Malgré les plaies dont son corps était couvert, il y peignit une icone du Précurseur qui existait encore du temps de Cédrénus (4).

être le même que celui qui assista au synode de 518, mais il n'est dit qu'higoumène de Saint-Daniel ἐν τῷ Στύλῳ, *ibid.*, col. 1054 CD.

(1) Le R. P. H. Delehaye n'admet probablement pas qu'il y eût trois monastères, car il écrit (*Les saints stylites*, p. LVIII) : « S. Jean Baptiste et S. André sont sans doute nommés comme patrons du monastère ».

(2) Βυζαντινον ἑορτολόγιον, p. 52.

(3) THEOPHAN. CONTIN., *op. cit.*, 13 ; P. G., t. CIX, col. 117 A ; CÉDRÉNUS, *op. cit.*, CÉDRÉNUS, *op. cit.*, P. G., t. CXXI, col. 996 A.
P. G., t. CXXI, col. 996 CD.

(4) THEOPHAN. CONTIN., *Theophilus Michaelis*, 11 ; P. G., t. CIX, col. 116 B ;

Nous serions peut-être encore réduits aux conjectures sur l'emplacement de ce sanctuaire, si n'avait été publié un an avant la guerre mondiale un texte précieux qui le concerne. C'est l'*Hypotyposis* ou Constitution du monastère de Saint-Jean-Baptiste ἐν τῷ Μοναχείῳ dit Μονὴ φοβεροῦ, construit auprès de l'église qui nous occupe. A. N. Papadopoulos Kérameus, qui l'avait découverte dans le codex grec 671 de la Bibliothèque impériale de Russie, en avait préparé la publication, mais la maladie et la mort l'en empêchèrent. M. V. Benesevic compléta le travail et le fit imprimer sous le titre général de *Noctes petropolitanae*, Saint-Pétersbourg, 1911. L'hypotyposis n'occupe pas moins de 87 pages in-4° (1).

Le manuscrit qui nous en a conservé le texte est du milieu du XIIe siècle et postérieur seulement d'une quarantaine d'années à la restauration du monastère. Malgré cela, il ne faut accueillir qu'avec une grande circonspection les renseigneemnts historiques qu'il prétend donner sur le passé du couvent. Celui-ci remonterait au temps de l'empereur Léon Ier (457-474) et il aurait fourni deux patriarches de Constantinople : Ménas (535-552) et Eutychius (552-565 ; 577-582) (p. 51). C'est là une erreur manifeste, car on connaît assez la vie de ces deux prélats pour affirmer qu'aucun d'eux ne fut moine à Saint-Jean-Baptiste du Bosphore, d'autant plus que ce couvent ne devait pas exister au VIe siècle. L'auteur prétend également que les deux frères *Graptoi*, Théodore et Théophane, y auraient été exilés pendant la persécution iconoclaste (p. 9), ce qui ne cadre guère avec les récits des chroniqueurs. Par contre il rapporte la tradition relative au moine-peintre Lazare dont nous avons parlé plus haut d'après un continuateur de Théophane et Cédrénus (p. 9).

Si le monastère n'a pas l'antiquité que lui attribue le moine Jean, qui le restaura dans le premier quart du XIIe siècle, il semble bien prouvé que la vie religieuse avait déjà fleuri sur la colline dont le susdit Jean prit possession en octobre 1113. Il déclare lui-même y avoir trouvé une église en ruines qu'il reconstruisit de fond en comble et des cellules qu'il rebâtit plus solides (p. 5). Le monastère aurait jadis été prospère, puisqu'il aurait compté jusqu'à cent soixante-dix moines, au dire des survivants de cette époque, mais les commandataires (χαριστικάριοι) l'auraient réduit à rien (p. 51).

---

(1) Le titre est : Ὑποτύπωσις καὶ ἑρμηνεία περιέχουσα ὡς ἐν συντόμῳ [τὴν μοναχικὴν πολιτείαν καὶ ἄσκησιν] ἅπασαν, ἀκριβῶς συλλέγεισα παρὰ Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ καὶ παραδόθεισα τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ τοῖς ἐν τῷ ὄρει τῆς μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου τοῦ ἐν τῷ Μοναχείῳ.

L'hypotyposis fixe les observances que Jean prescrit à ses moines. Elle renferme naturellement plus d'un passage qui lui est commun avec divers documents analogues de la même époque, mais on y rencontre aussi quelques détails intéressants en dehors de ceux que nous venons de rapporter. Le nombre des religieux ne dépassera pas la douzaine, mais ils devront savoir lire. Toutefois on pourra en accepter un plus grand nombre si le monastère est capable de les nourrir (p. 57). Le couvent est complètement indépendant de toute autorité politique ou ecclésiastique, afin qu'il ne soit pas ruiné par les commandataires, comme celui qui l'a précédé. L'higoumène n'a à répondre de son gouvernement que devant Dieu et devant saint Jean-Baptiste (p. 51). Cette indépendance totale a été reconnue par un acte officiel du patriarche Nicolas (1). Les fêtes du Précurseur seront célébrées avec beaucoup de solennité, surtout celle de la Décollation (29 août), dont l'octave se terminera le 5 septembre. Des distributions d'aumônes seront alors faites à la porte du monastère (p. 50-51). Parmi les bienfaiteurs dont les moines doivent faire mémoire chaque jour et plus particulièrement à certaines dates déterminées, nous trouvons Luc, métropolite de Mésembria, ancien higoumène du monastère, maître spirituel de Jean et son prédécesseur, dont les restes reposaient dans le couvent; Jean recommande de faire des prières devant les reliques de celui qu'il considère comme un saint. Nous y trouvons le sébastos Nicéphore Botaniate, devenu moine sous le nom de Néophyte, sa femme Eudocie, fille du sébastocrator Isaac, qui se fit religieuse sous le nom de Xéné, leur fils Joannice qui embrassa la vie religieuse à Saint-Jean-Baptiste Φοβερού et y mourut; Léon Icanatès, sa femme Anne et leurs enfants; Constantin, chartulaire de Zicchia et ancien moine du couvent, etc. (p. 62). Une

(1) Ce patriarche ne saurait être Nicolas IV Muzalon (1147-1151), qui monta sur le trône à une date où le restaurateur du monastère et auteur de l'hypotyposis, était certainement mort, ni même Nicolas III Grammaticos (1084-1111). En effet, le monastère devait être alors en pleine décadence, si tant est qu'il eût encore des moines, puisque Jean ne trouva que des ruines quand il prit possession de la colline en 1113. On est tenté de croire qu'il s'agit de Nicolas Ier le Mystique, lors de son premier patriarcat (901-907). Un détail donné par l'auteur du document semble confirmer cette hypothèse. Il prétend que le monastère primitif fut fondé sous l'empereur Léon Ier (457-471), mais cette affirmation ne semble faite que pour rehausser le prestige du couvent, à moins que lisant les vieux titres il n'ait confondu les souverains. La fondation du monastère doit avoir eu lieu sous Léon VI (886-911) et c'est probablement le patriarche Nicolas Ier qui reconnut à cette maison religieuse sa complète indépendance. Ce privilège se donnait ordinairement lors des fondations ou des restaurations et rarement en dehors de ces deux circonstances. Tout semble concorder pour faire remonter au début du Xe siècle la fondation du monastère de Saint-Jean-Baptiste Φοβερου.

addition postérieure ajoute à cette liste le nom de Thomas Eugéniotès, qui avait beaucoup aidé Jean à construire l'église et qui continuait à subvenir aux besoins du monastère.

L'hypotyposis est malheureusement le seul document que nous possédions sur le monastère. De ce fait nous ignorons complètement quelle fut la fortune de celui-ci, car il est inconnu des auteurs byzantins dont les œuvres ont été publiées.

Du moins les renseignements que fournit l'hypotyposis sont assez précis pour permettre d'indiquer l'emplacement du monastère d'une façon satisfaisante. Cette maison religieuse se trouvait sur une colline escarpée qui se terminait au cap appelé Διὸς ἄκρα. L'endroit avait reçu le nom de Χασμάδιον, à cause du ravin profond qui l'avoisinait, mais cette dénomination, au dire de l'auteur, avait été corrompue en Μαχάδιον ou Χαμάδιον (p. 8). Le terme de Μαχάδιον doit dédaigner le même endroit que celui que Procope appelle Μωκάδιον (ἀκτή, δὲ τις ἐστι Μωκάδιου ὄνομα τοῦ χώρου ἔγγυς ὃ καὶ νῦν Ἱερὸν ὀνομάζεται) où l'empereur Justinien construit une église en l'honneur de l'archange saint Michel (1). Le Ἱερὸν où, dans l'antiquité se dressait le temple de Jupiter Favorable (Ζεὺς Οὔριος) a été identifié de façon certaine avec le Yoros Kalesi, ancienne forteresse génoise bâtie sur une colline escarpée de la rive asiatique du Bosphore, face à la mer Noire. Le Mocadion ou Machadion (Chasmadion, Chamadion) devait se trouver sur la partie nord-est de la colline. La rive est abrupte et coupée de profonds ravins. Ce serait l'un d'eux qui aurait, d'après l'auteur de l'hypotyposis, donné son nom à l'endroit (Χασμάδιον, de Χάσμα). Toujours selon ses dires, l'épithète de Φοβεροῦ viendrait de l'aspect effrayant que présente ce ravin. Elle s'appliquerait donc à l'endroit et non au saint Précurseur. Cette explication coupe court à toute fantaisie. On aurait été porté à penser que saint Jean-Baptiste avait été placé comme une sentinelle à l'entrée du Bosphore pour défendre la capitale contre les invasions des Russes et que pour cette raison il avait reçu le surnom de Terrible.

Les cartes turques indiquent un peu à l'est du Yoros Kalesi un ravin qu'elles appellent Manastir Déré, comme aussi la baie où il aboutit se nomme Manastir Liman. Est-ce là une tradition relative au monastère qui nous occupe ou doit-elle se rapporter à une autre maison religieuse? Il est difficile de le dire de façon certaine. Toutefois il faut remarquer qu'il y a plus d'un kilomètre de là au Yoros Kalesi.

(1) *De aedif.*, I, 9; Byzantine de Venise, t. II, p. 406 D.

33. **Monastère de Saint-Jean-Baptiste** ἐν τῷ Καλῷ Ἀγρῷ.

Il n'est connu que par la présence de son supérieur au concile de 536. Ce personnage s'appelait Zénon et il se dit πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος μονῆς τῆς διακειμένης ἐν τῷ Καλῷ Ἀγρῷ τοῦ ἁγίου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου (1).

On ne connaît pas autrement ce personnage ni l'histoire de son monastère. Cependant il reste à déterminer l'emplacement probable de celui-ci. Où se trouvait l'endroit appelé Καλὸς Ἀγρός? Il existait sur la côte bithynienne dans la banlieue asiatique de Constantinople, probablement entre Hiéria (auj. Fenerbagce) et Bryas (auj. Maltepe), une région voisine de la mer qui portait ce nom. Il y avait même un port dans lequel se réfugia une partie de la flotte arabe en 717 (2). Il semblerait donc que c'est dans ces parages qu'il faut chercher le monastère du Précurseur. Cependant une étude plus attentive de la question interdit cette identification hâtive. En effet le Καλὸς Ἀγρὸς asiatique se trouvait sans conteste dans le diocèse de Chalcédoine. Or parmi les signatures du libellé que les moines adressèrent au concile de 536 pour lui demander la condamnation de Sévère d'Antioche on trouve groupées celles des higoumènes des quarante monastères soumis à Photinus, métropolite de Chalcédoine. Celle de Zénon n'y figure pas mais il est cité parmi les chefs des monastères qui dépendaient du patriarche de Constantinople. On ne peut expliquer la chose que de deux façons : ou bien le monastère du Précurseur ne se trouvait pas dans les limites du diocèse de Chalcédoine, mais dans celles du diocèse patriarcal, ou bien il était déjà stavropégiaque, c'est-à-dire indépendant du métropolite de Chalcédoine et soumis directement au patriarche. Cette seconde hypothèse paraît inadmissible pour la bonne raison que la stavropégie est d'institution bien postérieure au VIe siècle.

Il reste donc à chercher sur la rive européenne un endroit qui portait aussi le nom de Καλὸς Ἀγρὸς du temps des Byzantins. Denys de Byzance en signale un presque au sommet du Bosphore (3) Pierre Gylles l'a identifié avec la vallé de Büyük-Dere que les Grecs appelaient encore Καλὸς Ἀγρὸς dans la première moitié du XVIe siècle et qui justifiait ce titre par sa fertilité (4). C'est donc dans cette vallée que devait

(1) MANDI, *op. cit.*, t. VIII, col. 990 D, 1011 CD.
(2) NICÉPHORE, *De rebus post Mauritium gestis*, P. G., t. C, col. 960; CÉDRÉNUS, *Hist. Compend.*, P. G., t. CXXI, col. 865 B.
(3) R. GÜNGERICH, *Dionysii Byzantini Anaplus Bospori*, Berlin, 1927, p. 27.
(4) *De Bosporo Thracio*, l. II, c. 17, Lyon, 1561, p. 141-143.

se trouver le monastère du Précurseur, car on ne connaît pas d'autre endroit qui portât le nom de Καλὸς Ἀγρός. Cependant il se présente une objection. Büyük-Dere est situé dans le diocèse de Dercos et non dans celui de Constantinople. Sans aucun doute, mais le diocèse de Dercos n'existait pas encore au VIe siècle ; il semble même postérieur au concile in Trullo (691). D'ailleurs Thérapia et Büyük-Dere n'ont été rattachés au diocèse de Dercos qu'en juin 1655 (1). Rien donc ne s'oppose à l'identification proposée plus haut et il faut l'admettre jusqu'à preuve du contraire.

34. **Monastère Saint Jean-Baptiste** ἐν τῇ Φιλίῳ.

Sur la côte asiatique de la banlieue constantinopolitaine un monastère de Saint-Jean-Baptiste est signalé dès le milieu du Ve siècle. Il se trouvait dans une localité dont le nom se présente au moins sous trois formes différentes dans les documents. Le monastère est dit en effet ἐν τῇ Φιλίῳ (2), τῆς Φιάλης (3), τοῦ Ἀντιφίλου (4). On le connaît par la vie de saint Auxence. Lorsque l'empereur Marcien voulut connaître les véritables sentiments du solitaire sur le concile de Chalcédoine qui venait de se tenir (451) et dont les gens malveillants prétendaient qu'il avait mal parlé, le saint fut descendu de sa grotte du mont Oxeia et conduit au monastère de Saint-Hypace à Rufinianes. En route, il passa par celui de Saint-Jean-Baptiste dont nous parlons. Faut-il confondre celui-ci avec un autre la même région ? C'est possible, mais rien ne le prouve. En tout cas, le récit du transfert du saint oblige à penser qu'il se trouvait le long de la voie impériale, donc près de la mer, peut-être dans les environs de Bostanci, peut-être plus près encore de l'ancienne Rufinianes.

Le monastère ἐν τῇ Φιλίῳ ne figure pas non plus parmi les quarante du diocèse de Chalcédoine qui assistèrent au concile de 536, à moins qu'il n'y porte un autre nom.

CONCLUSION

De l'étude qui précède, il ressort que les Byzantins construisirent pendant toute la durée de leur empire, des églises et des monastères

(1) *Orthodoxia*, t. I, 1926, p. 80.
(2) Syméon Métaphraste, *Vita s. Auxentii* ; P. G., t. CXIV, col. 1400.
(3) L. Clugnet, *Vie de saint Auxence*, Paris, 1904, p. 8.
(4) M. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, p. 215.

sous le vocable de Saint-Jean-Baptiste. Il faut remarquer toutefois que ce fut surtout pendant les premiers siècles que cette forme de dévotion se manifesta plus particulièrement, comme on peut s'en rendre compte par la chronologie des sanctuaires du Précurseur. Cette chronologie ne saurait malheureusement être établie d'une façon rigoureuse, car c'est à peine si l'on peut dater exactement quelques-uns des monuments dont nous avons parlé. D'autres apparaissent bien dans l'histoire à des époques précises, mais ils ont peut-être déjà alors une existence assez longue. Enfin, pour d'autres rien ne nous permet de conjecturer la date de leur construction, puisque même leurs ruines ont complètement disparu.

En prenant pour base les seuls documents écrits, on peut établir de la façon suivante la chronologie des sanctuaires qui nous occupent. Deux églises remonteraient à Constantin le Grand τὰ Πρόβου et παλαιὰ πόρτα, mais comme les patriographes sont les seuls auteurs à l'affirmer, on fera bien de ne pas se fier à leur témoignage. A la fin du IVe siècle, nous voyons apparaître Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon (392), celui de Pétra (origine douteuse), celui du monastère des Egyptiens et celui du monastère τῶν Δαλμάτου. Au Ve siècle, ce sont les sanctuaires ἐν τῇ Φιλίῳ (av. 450), de Stoudios (463), ἐν τοῖς Δανιὴλ (vers 465), τὰ Ἴλλου (vers 475), celui τῶν Σφωρακίου(?) et peut-être celui qui était voisin des Arcadianae. Au VIe siècle, figurent au concile de 536 les trois monastères τοῦ Οὐάλεντος, ἐν τῷ Μικρῷ Βάθει et τοῦ Καλοῦ Ἀγροῦ. A la même époque, Justinien a déjà construit le Baptisterion de Sainte-Sophie. Le sanctuaire de l'Oxeia remonte probablement aussi au VIe siècle. Nous n'avons aucune indication pour les sanctuaires qui ont pu être construits aux VIIe et VIIIe siècles. Ce dernier, qui vit la première persécution iconoclaste, ne dut pas être favorable à l'édification des églises. Toutefois pourraient bien remonter à cette époque des édifices qui sont certainement antérieurs au Xe siècle, comme Saint-Jean-Baptiste des Macedonianae restauré par Basile le Macédonien (867-886), les sanctuaires indiqués comme étant près du Taurus et ἐν τοῖς Ὀλυμπίου. Au début du IXe siècle, apparaît Saint-Jean du monastère de la Trinité τὰ Σταυρακίου. Basile Ier construit l'église ἐν τῷ Στροβιλαίῳ et la chapelle à Sainte-Euphénie τῆς Εὐμόρφου ; Photius, bâtit Saint-Jean-Baptiste du monastère τῆς Ἐρημίας. Peut-être faut-il attribuer à la même époque l'église du Xéroképion. Vers 900, s'édifie la chapelle du Précurseur de Psamathia et probablement quelques années plus tard le couvent de Saint-Jean-Baptiste Φοβεροῦ. Au

XIe siècle remonte le monastère du patriarche Nicolas (av. 1084) et peut-être l'église voisine de l'hippodrome. Au XIIe siècle, apparaît l'église située près de la porte Βασιλική. Deux monuments restent sans date approximative : Saint-Jean-Baptiste τὰ Κυνηγίλια qui doit être cependant antérieur au XIIIe siècle, puisqu'il figure dans les listes des patriographes, et le monastère de la porte d'Andrinople, signalé seulement en 1637, mais qui est très probablement antérieur à la chute de Constantinople.

En résumé, on trouve à Constantinople et dans sa banlieue seize églises, dix monastères et huit chapelles placés par les Byzantins sous le patronage de saint Jean-Baptiste. Les trois quarts de ces monuments sont antérieurs au Xe siècle. Cela ne veut nullement dire que la dévotion des Byzantins pour le Précurseur baissa depuis cette époque. On constate le même phénomène pour les autres saints. La raison en est double. Tout d'abord, un bon nombre de sanctuaires se conservèrent pendant longtemps. Ensuite les finances publiques et privées devenues plus restreintes, comme aussi les vicissitudes politiques, empêchèrent la piété populaire de se manifester comme elle eût désiré le faire en des temps meilleurs.

R. Janin.

Note. — La cérémonie que se déroulait, le 5 juin, à Saint-Jean-Baptiste de l'Hebdomon (p. 316) est antérieure au IXe siècle. En effet, on la trouve déjà indiquée dans le Kalendarium Albani publié par Morcelli, *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Rome, 1788, p. 56. Or ce Ménologe date très probablement du VIIIe siècle. L'invasion signalée par la Synaxaire de Sirmond et qui fut à l'origine de la cérémonie serait donc tout au plus celle des Arabes en 717, mais elle est déjà commémorée le 16 août, comme celle des Avars et des Perses en 626 l'est le 6 août. Il s'agit peut-être de la première invasion arabe de 673-679.

HISTOIRE DES INSTITUTIONS

Note sur la patricienne à ceinture

La dignité de patricienne à ceinture est, pour nous, chose assez mystérieuse. Les chroniqueurs ne parlent qu'une fois d'une femme revêtue de cet ordre : Théoctoste, mère de Théodora, qui est dite ζωστή τε καὶ πατρικία (1) et, à ma connaissance, un seul sceau mentionnant une ζωστη, mais sans le titre de patricienne, est arrivé jusqu'à nous (2) : celui de Marie Melissena, qui date de l'époque des Comnènes. Nous avons, par contre, d'une part, dans le Livre des Cérémonies, un protocole développé, établi pour élever à cette dignité une princesse de la maison impériale et, de l'autre, les listes de dignitaires et fonctionnaires, soit données dans le Livre des Cérémonies, soit publiées et par Uspenski et par Bénéchévitch (3). Or, chose étrange, la liste d'Uspenki, qui date de la minorité de Michel III, et donc de la régence de Théodora, semble ignorer la patricienne à ceinture. Quant aux autres listes, elles datent du règne de Léon VI, époque où l'étiquette de Cour subit d'assez notables changements, et du règne de Constantin, soit encore sous la tutelle de Romain Lécapène, soit devenu son propre maître. De ces listes au demeurant, il ne faut pas abuser et les accepter toutes comme l'expression d'un état de choses réellement existant. Sans doute, les compilateurs ont dû, généralement, chercher à les mettre au point ; mais que d'erreurs, que d'oublis ont pu fatalement se glisser dans leur travail. Ils avaient — c'est certain — sous la main des listes anciennes qu'ils recopiaient, cherchant, parfois, à les faire cadrer avec les usages du jour. Mais se sont-ils toujours donné la peine de faire ce travail ? C'est là, sauf pour le Clétorologe de Philothée, chose très peu probable. D'innombrables exemples pris un peu partout dans la littérature byzantine le prouvent. Il ne faut donc pas, semble-t-il, prendre indiscutablement à la lettre toutes les données des listes et il importe de se méfier perpétuellement de ces scribes compilateurs.

---

(1) Théophane Continué, P. G., 109, Livre III, col. 104.
(2) Schlumberger, *Sigill.* p. 607.
(3) *Byzant. Neugr. Jahrb.* t. V, 1926, p. 114 et seq.

En tout cas donc une chose est certaine : c'est que la liste d'Uspenki ignore la patricienne à ceinture, haute et noble dame que seules les listes de l'époque de Léon VI mentionnent, à l'exclusion de toute autre dignitaire du sexe féminin. Reste le protocole du Livre des Cérémonies (1). Bury pense qu'il fut composé pour Théoctiste (2). Ce peut être ; mais rien ne le prouve péremptoirement. Si, en effet, dans ce protocole point n'est fait mention des proconsuls, ἀνθύπατοι, preuve assez mince, en vérité, mais qui reporterait bien le protocole initial au règne de Théophile, et pas avant, par contre, il est aussi question du « grand » et du « petit » empereur. Or, il y avait, en effet, à l'époque de Théoctiste, un « grand » empereur, Michel II, et un « petit », Théophile. Seulement, nous pouvons retrouver le même cas un peu plus tard quand Michel III eut élevé Basile à la dignité impériale. Tel quel, le cérémonial reçu nous apprend deux choses : premièrement, que la patricienne à ceinture recevait, comme les patrices, des plaques d'ivoire, sorte de dyptiques, sans doute assez semblables à ceux des périodes précédentes, et, deuxièmement, qu'elle était la première des patriciennes. Aussi, est-ce, je pense, de la même dignité que celle de la patricienne à ceinture dont veut parler le Livre des Cérémonies quand il nous donne le protocole du couronnement et du mariage d'une Augusta (3). Là, en effet, il nous est dit que la première des sénatrices était présentée à la nouvelle mariée, sa souveraine, par le maître des cérémonies et un silentiaire, tandis que les autres sénatrices suivaient, précédées d'un ostiaire marchant devant elles. Mais, remarquons-le tout de suite, à l'époque où furent rédigés les protocoles, la patricienne à ceinture, soit simplement encore la première des sénatrices, semble faire bande à part avec les autres femmes de la Cour. Sans doute, quand elle va à Sainte-Sophie demander au patriarcat de bénir ses plaques, elle prend un chemin interdit aux hommes. De même, la cérémonie achevée, elle monte au Thomaïte et son escorte, quoique composée d'eunuques, ne pénètre pas dans la salle et, au jour de sa promotion, elle ne fait des largesses qu'au clergé, aux dignitaires eunuques, au service de l'Impératrice et aux femmes des stratèges (4) ; mais, par ailleurs, seule de toutes les femmes, lors de son élévation, elle se trouve mêlée à la Cour et prend place parmi les patrices. Plus que

(1) *Livre des Cérémonies*, I, ch. 50, p. 257.
(2) Bury, *Imperial Administrative System*, p. 33).
(3) *Livre des Cérémonies*, L. ch. 41, p. 210.
(4) *Livre des Cérémonies*, I, ch. 50, p. 261 et II, ch. 42, p. 711.

toute autre, voire même la souveraine, elle se montre en public et paraît en diverses cérémonies officielles.

Il serait, évidemment, intéressant de pouvoir donner à chaque protocole du Livre des Cérémonies une date précise. Malgré tous les travaux entrepris en ces dernières années sur ces insolubles problèmes, travaux qui, en fait, n'ont apporté que des probabilités ou des possibilités, il est certain que Théoctiste reçut le titre de patricienne à ceinture après le mariage de Théodora et de Théophile et donc que le protocole la concernant date des environs de 821 ou peu après. A partir de ce moment, il est probable que la première sénatrice devint la patricienne à ceinture. Dès lors, il est compréhensible qu'il ne soit jamais fait mention, dans les chroniques, de cette dignité. Patricienne à ceinture ou première sénatrice, la femme qui possédait ce titre et prenait la tête du « secreton » de l'Impératrice, la femme donc qui tenait, à la Cour le premier rang après la souveraine, n'avait pas grand rôle à jouer. Si ce n'était pas, ou plus, une dame d'atours, ce n'était pas non plus un personnage politique.

Ceci dit, il est évident qu'il ne pouvait y avoir, à la fois, qu'une patricienne à ceinture. Les listes, du reste, ne parlent jamais d'elle qu'au singulier (1). Or, il se trouve qu'en nombre de passages du Livre des Cérémonies, il est question de femmes de très haut rang qu'on appelait ζωσταί tout court et non ζωσταὶ καὶ πατρικίαι. Elles avaient le pas sur les femmes des magistri, entouraient l'Impératrice et avaient place à la table séparée. Seulement, ces ζωσταί ne semblent pas devoir être confondues avec la patricienne à ceinture. Vivant plus ou moins dans le gynécée impérial, nous les voyons, à travers tous les temps, servant de premières dames d'honneur à la Souveraine. Si lors du couronnement et du mariage d'une Augusta, elles sont les premières à venir faire leur révérence à la nouvelle élue, lors de la réception d'Elga de Russie, sous Constantin VII et Romain, elles assistent au dîner, mais ce dîner est exclusivement réservé aux femmes (2), comme elles arrivent, du Kenougion, palais où ne pénétraient pas les hommes à barbe, au Chrysotriclinos, à l'occasion de la naissance d'un enfant mâle (3).

(1) Je sais bien que l'argument n'est pas sans réplique et qu'il y eut des époques où plusieurs césars existèrent à la fois et cependant les listes ne parlent jamais que du césar au singulier. Le tout serait de savoir si, en fait, quand les listes que nous possédons furent ou composées ou copiées, il n'y avait qu'un césar. N'y en eût-il même point, sa place continua à figurer tout de suite après le Souverain. Théoriquement, il pouvait en aller de même pour la patricienne à ceinture.

(2) *Livre des Cérémonies*, II, ch. 15, p. 596.

(3) *Ibid.*, ch. 21, p. 618.

Qu'est-ce donc à dire ? C'est que très vraisemblablement il se passa pour la patricienne à ceinture ce qui eut lieu pour quelques grandes dignités auliques : le curopalate ou le magistros, par exemple. A l'origine, au VIe siècle, il n'y avait que des ζωσταί (1), dames d'atours, peut-être, en tout cas premières dames d'honneur de l'Impératrice, ayant droit de porter une écharpe dite ceinture. Puis, le jour vint — et ce fut sans doute en faveur de Théoctiste, d'où la mention particulière chez les chroniqueurs — où la charge tomba pour faire place à la dignité. On eut, dès lors, une ζωστή qui était patricienne et devint la première dame de la Cour après l'Impératrice et des ζωσταί en nombre inconnu, mais certainement restreint, qui, elles, n'avaient pas le titre de patricienne (2). Qu'étaient ces ζωσταί ? Ce n'est point facile à dire, parce que leur nom venait ou de ce qu'elles portaient une ceinture, signe distinctif de l'honneur et de la charge qui étaient leurs, ou de ce que seules elles avaient droit de ceindre l'Impératrice de son écharpe, comme seuls le patriarche ou le préposite avaient le droit de placer la couronne sur la tête du Souverain. Pour la patricienne à ceinture, il n'y a guère de doute, d'après le protocole de son élévation. Elle était ainsi désignée parce qu'elle avait droit de porter le λῶρος, écharpe ou ceinture, qui était une partie distinctive de ses vêtements.

La patricienne à ceinture — et c'est, à notre connaissance, la seule exception — si elle vivait habituellement auprès de l'impératrice, à l'intérieur du gynécée, paraissait toutefois en public en certaines circonstances. Sans doute, lors de sa promotion, elle ne distribuait des largesses qu'au clergé, au personnel eunuque du Palais et à diverses grandes dames ayant une charge dans la maison de la Souveraine ; mais, si nous en croyons le Clétorologe, seule de toutes les femmes titrées, elle avait droit de participer aux dîners impériaux et de prendre place à la table même du Souverain (3). Il faut avouer que voilà une chose fort étrange. Ni la Souveraine n'est mentionnée comme assistant à ces dîners impériaux, ni aucune femme des grands dignitaires, magistri ou patrices. Elle seule possédait un droit que n'avaient pas, elles non plus, les autres femmes qui, bien que portant l'écharpe, n'étaient pas patriciennes. Or, par ailleurs, dans les chapitres du Clétorologe qui ne sont

(1) *Scriptores Orig. Constantinopolitarum*, éd. PREGER, p. 254.

(2) Chose à remarquer, Cedrenus, II, p. 451 (éd. Bonn), nous parle d'une ζωστή qui était femme d'un magistros, ce qui prouve, non seulement que son titre était supérieur à celui de son mari, mais qu'il était personnel. Autrement l'épouse d'un magistros eût été simplement magistrissa.

(3) *Livre des Cérémonies*, L. I, ch. 52, p. 726.

pas tous de l'époque de Léon VI, mais dont plusieurs datent du règne de Constantin VII, ou ont été retouchés sous ce règne, et qui nous apprennent le nom et le titre des personnages conviés aux dîners offerts à la Cour pendant l'année, jamais mention n'est faite de la patricienne à ceinture (1). Il pourrait donc se faire — mais c'est là une simple hypothèse — que le texte qu'avait sous les yeux Philothée fût du temps de Michel III, et que l'artocline le reproduisît pour le cas possible où, par le caprice du Souverain, une patricienne à ceinture se trouverait invitée à un dîner officiel. Or, bien que nous n'en sachions rien, il n'est pas exclu que cette entorse aux usages byzantins ait été faite précisément par Michel III, et en faveur d'Eudocie Ingérina. Michel III ne pouvait, en effet, élever sa maîtresse au rang d'Impératrice et lui imposer un protocole aussi gênant pour l'un que pour l'autre. Eudocie Décapolite, abandonnée, n'avait pas encore été renvoyée chez ses parents. Il fallait, par conséquent, et une femme pour présider les dîners et une femme ayant un rang éminent à la Cour. Au dessous de l'Impératrice, ce ne pouvait être que la patricienne à ceinture. Or, qu'Eudocie Ingérina ait assisté aux orgies impériales, c'est ce que les chroniqueurs nous disent tous. Mais à quel titre ? Ni à celui de Souveraine, ni à celui de simple épouse de Basile et de maîtresse de Michel (2). Il importait que sa situation à la Cour, surtout à St Mamas, fût au-dessus et en marge de toute la hiérarchie établie. C'est pourquoi, il n'est pas invraisemblable d'imaginer que Michel donna à Eudocie ce titre particulier dont Théoctiste, sa grand-mère, avait été honorée, et que Philothée, trouvant dans les archives que la patricienne à ceinture avait droit d'être placée à la table impériale, copia simplement son texte, en ajoutant la mention du Basileopator, dignité créée par Léon VI pour Stylien Zaoutzès.

Albert Vogt.

---

(1) Mais elle est désignée avec son titre, et au singulier, à l'occasion des Broumalia, L. II, ch. 53, p. 784.

(2) Comme épouse d'un co-empereur, elle devait avoir probablement le titre d'Augusta ; mais aucun texte ne nous dit formellement quel titre portait la femme d'un co-empereur.

La distinction entre patriciennes zôstai (fonction) et patriciennes ordinaires est insinuée pour le VIe s. par Jordanis, *Romana et Gotta*, M. G. H., ed. Mommsen, 1892, p. 77, où il dit que le patrice Germanus, neveu de Justinien, épousant Mathasuente, l'éleva au rang de patricienne ordinaire, *patriciam ordinariam fecit.*

Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi

Chacun à leur manière, les RR. PP. Jugie et Laurent ont montré dans notre précédent fascicule (1) l'importance et la complexité des problèmes que suscitent les Actes du concile photien de 879-880. En attendant qu'un prochain livre en retrace la totalité et en espérant qu'il y verse un peu plus de lumière, nous nous bornerons dans les pages qui suivent aux points précédemment étudiés dans l'article : *Le « Filioque » au concile photien de* 879-880 *et le témoignage de Michel d'Anchialos* (2), et que le R. P. Jugie vient de remettre en question. Et comme, voici plusieurs années déjà, un autre érudit, A. Michel, dans un article intitulé : *Von Photius zu Kerullarios,* nous a opposé le témoignage contraire de la Panoplie dite par lui de Michel Cérullaire (3), nous saisissons volontiers cette occasion de faire l'examen de ses critiques.

Avant toutes choses, nous ferons observer que les conclusions de notre article ci-dessus rappelé n'intéressent que la VIe session du concile, non les précédentes. Nous précisons ceci contre certaines généralisations qui nous font dire plus que nous n'avons dit (4). De même, nous faisons observer que ces conclusions ne concernent la VIe session elle-même que dans l'état où elle nous a été transmise dans les éditions des conciles.

Ceci dit, venons-en aux remarques du R. P. Jugie.

I. — La portée du décret sur le symbole de foi

Celui-ci, préalablement, trouve une preuve de l'authenticité des deux dernières sessions dans ce fait que, selon les idées de l'époque, un concile, pour être vraiment œcuménique — et le concile en question voulait l'être —, devait porter au moins un décret sur la foi ; et que la

(1) P. 89-106.
(2) *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 257-264.
(3) *Röm. Quartalschrift*, t. XLI (1933), p. 125-162.
(4) E. Amann, *L'époque carolingienne*, p. 492, n. 2.

chose ait été faite, cela se trouve confirmé par le témoignage de Photius affirmant dans sa Mystagogie et dans sa lettre à Valpert que Jean VIII a souscrit au Symbole sans l'addition du Filioque *par la main de ses légats.*

Nous ferons d'abord remarquer que Photius n'avait pas besoin d'une session consacrée au Symbole de foi pour donner à son concile le caractère d'œcuménique. Il y avait déjà pourvu, et avait même en cela observé l'ordre en usage dans les conciles, qui est que le ou les décrets concernant la foi précèdent les canons disciplinaires. Et en effet, nous le voyons s'occuper au début de la Ve session de faire jouer à son concile un certain rôle dogmatique (1). Comme au concile de 861, c'est la doctrine sur les images du septième concile œcuménique que est approuvée, mais elle l'est sous une forme qui ajoute quelque chose de nouveau. Les autres Églises d'Orient et l'Église de Rome avaient déjà accepté les décrets de ce concile, mais elles n'avaient pas déclaré expressément qu'elles le reconnaissaient pour œcuménique ; du moins Photius déclarait qu'il ne le savait pas clairement. Il leur demanda donc de faire cette reconnaissance solennellement en plein concile. Les légats de Rome acquiescèrent et jetèrent l'anathème à quiconque refuserait de recevoir le deuxième concile de Nicée pour œcuménique. Les légats des patriarches orientaux en firent autant. Ainsi, la doctrine de ce concile sur les images non seulement fut de nouveau approuvée, mais elle le fut comme une vérité *œcuméniquement définie.* Par là, le concile photien venait de faire œuvre dogmatique et pouvait procéder à l'élaboration des canons, ce qu'il fit dans la même session. On le voit, ce concile n'avait nul besoin d'une nouvelle session à objet dogmatique pour conquérir la qualité d'œcuménique.

Je ne prétends point que ces constatations obligent à rejeter la VIe session du concile photien : elles montrent seulement que rien n'oblige ni n'invite à la présumer. Quant à la souscription des légats romains au Symbole de foi sans le Filioque, c'est là une chose — le R. P. Jugie nous pardonnera de le rappeler — que nous avions déjà admise sans difficulté aucune dans notre article. Nous écrivions : « Que les légats pontificaux aient, ou non, à ce concile, écrit et souscrit le Symbole sans le *Filioque,* cela est étranger à notre conclusion. Nous sommes plutôt portés à croire, pour tout un ensemble de raisons, qu'ils le firent. Nous ne disons pas davantage que c'est là une chose que Michel d'An-

(1) MANSI, t. XVII A, col. 493.

chialos ignorait et qu'il n'avança que par déduction. Notre impression, au contraire, est que le patriarche combina le fait censé connu de la souscription des légats avec l'extrait de canon qu'il cite, pour donner à cette souscription une portée doctrinale qu'elle n'avait pas » (1)

Qu'une session ait été réservée à cet acte, la chose ne manque pas de vraisemblance ; que cette session ait été la sixième du concile, nous n'y voyons point de difficulté ; mais qu'on en trouve la reproduction authentique dans les éditions des conciles, c'est ce qui est en question et que ne tranchent aucunement les témoignages contemporains de l'événement.

Le texte actuel de la sixième session a ceci d'important qu'elle contient une réprobation et interdiction formelle de toute addition et soustraction au Symbole et punit de graves peines canoniques ceux qui s'en rendent coupables. Nous avions pensé que le silence observé à son sujet par Michel d'Anchialos dans des circonstances très caractéristiques permettait de douter de son authenticité. Mais voilà. Le P. Jugie trouve que ce décret n'a pas du tout la portée antilatine que tous, Grecs et Latins, y ont vu, qu'il contient même une clause favorable aux Latins, et que telle est la raison pour laquelle Michel d'Anchialos, n'en pouvant rien tirer pour sa thèse, s'est rabattu sur le premier canon. La clause favorable aux Latins est celle-ci : « *Une addition peut être permise, si le Malin vient à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie* ».

S'il en était ainsi, si tels étaient le sens et la portée du décret, nous n'aurions qu'à nous incliner et à effacer les pages que nous avons écrites. Il nous faut donc examiner le fameux décret. En voici la traduction quant à la partie essentielle :

« Nous embrassons et par la pensée et par la langue la définition de foi reçue des Pères à l'origine et parvenue jusqu'à nous et nous la proclamons d'une voix éclatante sans rien retrancher, rien ajouter, rien changer, rien altérer. La soustraction, en effet, et l'addition, *alors qu'aucune hérésie n'est soulevée par les machinations du Malin* (μηδεμίας ὑπὸ τῶν τοῦ πονηροῦ τεχνασμάτων ἀνακινουμένης αἱρέσεως), apporte une blâme à ce qui est irréprochable et fait aux Pères une injure qui n'a pas d'excuse. Mais changer par des paroles fausses les définitions des Pères est en comparaison beaucoup plus intolérable. C'est pourquoi », etc. (2).

(1) *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 263.
(2) Mansi, t. XVII A, col. 516 C.

Le sens de ces lignes est clair. Toute soustraction, toute addition, même orthodoxe, du fait qu'elle n'est motivée par aucune hérésie à condamner, constitue un blâme pour le Symbole irrépréhensible, et une injure aux Pères dont elle prétend corriger la formule. C'est déjà grave. Mais quand l'addition consiste dans un changement aux définitions des Pères au moyen de paroles fausses, la faute alors est beaucoup plus grave. On ne peut nier que l'allusion à l'addition latine du Filioque soit ici transparente, et dire qu'elle n'est pas visée spécialement, alors qu'elle seule est visée, me semble proprement un paradoxe. Quant à y découvrir « le souci de ne pas proscrire absolument toute addition », souci traduit par la formule : Une addition peut être permise, si le Malin vient à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie, ce ne peut être qu'en prenant le change sur quelques mots du décret. Le R. P. extrait en effet cette cause de l'incidente : μηδεμίας ὑπὸ τῶν τοῦ πονηροῦ τεχνασμάτων ἀνακινουμένης αἱρέσεως, mais il la traduit comme si elle était une proposition conditionnelle d'ordre général qui concerne l'avenir. C'est là une précision toute gratuite que le texte n'a pas, que le contexte n'impose pas, et qui par suite dépasse le sens et l'intention du décret. A s'en tenir à la lettre, celui-ci se borne dans le passage en question à caractériser ce qu'est une addition ou soustraction non motivée par une nouvelle hérésie à condamner. Il ne dit rien d'une addition qui serait motivée. Le synode n'y songe point, il n'y peut songer, il ne peut prévoir pour l'avenir une exception à sa défense de changer le symbole. A ses yeux, en effet, le Symbole est parfait. « C'est par lui, s'écrie-t-il, que le Verbe de vérité a dévoilé et dissipé toutes les hérésies » (1). Il est complet. « Retrancher ou ajouter, dit-il encore, c'est signifier que la confession de foi qui nous a été transmise dès l'origine touchant la Sainte et consubstantielle Trinité est incomplète (ἀτελῆ) » (2). Aussi, frappe-t-il d'excommunication et d'anathème d'une manière générale et inconditionnelle quiconque ose retrancher ou ajouter au Symbole (3).

Si dans le décret proprement dit il est parlé d'addition non motivée et non d'addition tout court, c'est tout simplement pour caractériser quelle est la faute des Latins et en quoi ils offensent le Symbole et les

(1) Mansi, XVII A, 516 D.

(2) et (3) Acclamations du synode dans la recension de Job le Iasite (Vindob. 172, 23v), le plus ancien auteur byzantin qui cite cette session (voir plus loin), et dans les éditions de Dosithée (Τόμος χαρᾶς, p. 99) et de Papadopoulo-Kérameus (Palestinskij sbornik, fasc. 31, p. 169). Ces acclamations sont très abrégées dans les éditions d'Hardouin et de Mansi, ainsi que dans celle de Beveridge.

Pères, même si, comme ils le prétendent, leur addition est conforme à l'orthodoxie. C'est surtout pour faire ressortir, par comparaison et *a fortiori*, leur crime de corrompre le Symbole par des paroles de mensonge. Si bien que la pensée du synode se ramène exactement à ces termes. C'est déjà une faute que de retrancher ou d'ajouter au Symbole sans qu'il y ait d'hérésie à combattre, mais ce qui est plus intolérable de beaucoup, c'est d'introduire dans le Symbole même la fausseté et le mensonge.

Avec la meilleure bonne volonté du monde, il nous est impossible de voir là le souci de ne pas proscrire absolument toute addition. Nous ne voulons pas nier qu'un polémiste en éveil, tel notre honorable contradicteur, puisse, à propos de l'incidente : μηδεμίας, etc..., saisir la balle au bond et la renvoyer contre ceux qui nieraient la légitimité de toute addition. Mais autre chose ceci, autre chose la pensée et l'intention qui ont inspiré le décret. La portée antilatine de celui-ci ne saurait faire de doute. Elle paraîtra encore plus évidente par la considération qui suit.

II. — Origine de la défense d'ajouter au symbole

Le P. Jugie ne découvre dans ce décret « qu'une répétition de ce qu'avaient fait tous les conciles antérieurs depuis le concile d'Ephèse : à savoir, la défense de composer une formule de foi autre que celle du premier concile de Nicée, d'altérer cette formule par des additions, des suppressions ou des changements quelconques et d'en proposer une autre à ceux qui reviennent de quelque hérésie. Aucune mention spéciale n'y est faite du Filioque, mais la défense portée est tout à fait générale et conçue dans les termes employés dans les conciles antérieurs ». Pour le Filioque, nous avons vu que, s'il n'est pas nommé, il est du moins sûrement visé. Pour le reste, examinons les choses d'un peu près : ce sera une utile contribution à l'histoire de cette défense.

Elle commence au concile d'Ephèse. Or, qu'y lisons-nous ? Pas autre chose que ceci : « Le saint concile a défini qu'il n'est permis à personne de présenter ou bien d'écrire ou de composer une autre foi que celle qui a été définie par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit ; et ceux qui osent ou composer une autre foi, ou bien la produire ou la présenter à ceux qui veulent se tourner à la connaissance de la vérité en venant ou du paganisme ou du judaïsme ou de n'importe quelle hérésie : ceux-là, s'ils sont évêques ou clercs, le saint concile a défini qu'ils sont déchus, les évêques, de l'épiscopat, et les clercs, du

clergé ; et s'ils sont laïques, qu'ils sont excommuniés. » (1) Il n'est question dans ce décret, on le voit, ni d'addition, ni de soustraction, ni de changement au Symbole de Nicée. Ces cas ne sont pas envisagés. N'est envisagée et n'est interdite que l'exposition d'une foi autre que celle de Nicée, ou un exposé de foi autre que celui de Nicée, selon le sens qui devra s'attacher à l'expression ἑτέρα πίστις. Le second sens est de beaucoup le plus probable, car l'occasion de ce décret était le formulaire de foi nestorien déféré au concile par Charisius.

L'interdiction du concile d'Ephèse est reproduite par le concile de Chalcédoine, avec cette différence capitale que je n'ai vu relevée nulle part, et qui cependant eût éclairé la controverse, savoir, que la mention du symbole de Nicée en est ôtée, que la formule se lit, non point après la récitation de ce symbole, ni même après celle du Symbole de Constantinople qui suit aussitôt, mais tout à la fin de la définition du concile de Chalcédoine. Ces changements ne sont pas dus au hasard ni au caprice ; ils sont intentionnels : cela apparaît dans l'exorde de cette définition, dont, pour être plus court, je me contente de résumer le sens : Ce symbole (qui vient d'être lu, celui de Constantinople) suffisait à la pleine connaissance de la vérité, mais à cause des nouvelles erreurs concernant le mystère du Verbe Incarné, le saint, grand et universel concile a défini..., etc. Ainsi, au concile d'Ephèse, on jugeait que le Symbole de Nicée suffisait à l'enseignement de la foi et on interdisait tout autre exposé, de peur qu'il ne s'y glissât le venin de l'hérésie. Proclamé avant cette interdiction par un grand concile, le symbole de Constantinople fut considéré comme un éclaircissement de celui de Nicée et il suffisait jusqu'au concile de Chalcédoine. Il ne suffit plus maintenant : il lui faut joindre une déclaration nouvelle touchant le mystère de l'Incarnation. Et c'est seulement à la fin de cette déclaration ou définition, et comme la comprenant, et même comme y insistant spécialement que se lit la défense de présenter ou de composer une autre foi, défense formulée à l'origine en faveur du seul symbole de Nicée. Il est superflu de relever combien nous sommes loin, à Chalcédoine, de la défense de rien ajouter, de rien retrancher, de rien changer à ce symbole (2).

Le Ve concile œcuménique, n'ayant point composé de définition dogmatique, mais seulement des canons, n'a fait que reproduire celle de

(1) SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I, 1, 7, p. 105-106 ; MANSI, IV, 1361 D-1364 A.

(2) Concile de Chalcédoine, V[e] session : MANSI, t. VII, col. 109-117.

Chalcédoine, et dans le même cadre, à savoir, précédée des deux Symboles de Nicée et de Constantinople et suivie de la même interdiction de proposer ou de composer une autre foi.

Le VIe concile œcuménique procède exactement comme celui de Chalcédoine. Il commence par la lecture des Symboles de Nicée et de Constantinople, puis il donne sa propre définition qu'il substitue à celle de 451, en imitant toutefois son exorde en une formule presque semblable : « Ce symbole suffisait à la pleine connaissance et confirmation de la vérité, mais... » etc. Il réédite l'interdiction du concile d'Ephèse de proposer ou de composer une autre foi, mais tout comme le concile de Chalcédoine, et dans les mêmes termes, c'est-à-dire que, sans désigner le Symbole de Nicée (ni celui de Constantinople), il la place à la fin de sa propre définition, qui en est, par suite, expressément affectée. Elle présente cependant une particularité qui est à relever. Pour la première fois, on y trouve la défense d'ajouter un nouveau mot à ce qui a été défini : ἤ καινοφωνίαν, ἤτοι λέξεως ἐφεύρεσιν πρὸς ἀνατροπὴν εἰσάγειν τῆς νυνὶ παρ' ἡμῶν διορισθέντων. Mais, comme on le voit par cette citation, il ne s'agit pas ici du symbole, mais de la définition du concile, et de plus, il s'agit seulement d'un mot nouveau dirigé contre cette définition. Donc, pas plus au VIe concile qu'au Ve, on ne trouve trace d'une défense de rien ajouter, retrancher ou changer au Symbole (1).

Le concile iconoclaste de 754, qui se considérait comme concile œcuménique, et dont par suite, le témoignage est à relever pour indiquer la tradition, reproduit, également à la fin de son horos, la défense de proposer ou de composer une autre foi. Il le fait exactement dans les mêmes termes que le VIe concile œcuménique.

Le cas du VIIe concile est remarquable. Dans l'horos, nous lisons bien : « Nous n'ôtons rien, nous n'ajoutons rien », mais ces paroles concernent l'ensemble de la tradition ecclésiastique. Quant à la formule habituelle interdisant une « autre foi », elle ne se lit ni après le symbole ni après la définition du concile sur les images : elle a disparu. Elle est remplacée par une formule plus générale : ceux qui osent penser ou enseigner autrement, ou selon les maudits hérétiques mépriser les traditions ecclésiastiques, ou concevoir une nouveauté (καινοτομία, non καινοφωνία, comme au VIe concile), etc. (2). Assurément, tout cela

(1) MANSI, t. XI, col. 636-640.
(2) MANSI, t. XIII, col. 380 B.

revient au même, et se réduit à l'intention générale d'interdire toute hérésie et spécialement l'hérésie qu'on vient de condamner. Mais la question porte sur la manière, et il est bien évident ici, plus encore que pour les conciles précédents, que la défense de rien ajouter, retrancher ou changer au Symbole est absente du concile, puisqu'en est absent le décret d'Ephèse lui-même d'où l'on veut tirer cette défense.

L'examen que nous venons de faire de la tradition des conciles œcuméniques touchant le Symbole de la foi ne permet de voir en aucun d'eux, ni dans le concile d'Ephèse, ni à plus forte raison dans les conciles subséquents, la défense expresse d'ajouter, de retrancher ou de changer aucun mot à ce symbole. Si on l'y découvre, ce ne peut être que par voie de commentaire. Un seul d'entre eux, le VIe, repousse dans son décret tout mot nouveau, καινοφωνία, mais il s'agit de mot nouveau dirigé contre la définition de foi qui vient d'être proclamée et qui condamne le monothélisme. Et l'occasion de cette défense particulière se trouve précisément dans des expressions nouvelles, μία ἐνέργεια, μία θέλεσις, qui servaient de véhicule à l'hérésie. La pensée des Pères est loin ici du Symbole de foi de Nicée ou de Constantinople.

On voit donc, après tout cela, ce qu'il en est de l'affirmation tranquille du P. Jugie que tous les conciles antérieurs (à celui de 879-880) ont fait « défense de composer une formule de foi autre que celle de Nicée, *d'altérer cette formule par des additions, des suppressions ou des changements quelconques* et d'en proposer une autre à ceux qui reviennent de quelque hérésie ». En ce qui concerne la partie soulignée par nous, en aucun d'eux n'existe cette défense.

Par contre, et pour la toute première fois, elle se rencontre dans le décret du synode photien de 879-880 et en constitue même l'unique objet. Dire que la défense portée par ce synode est tout à fait générale et est conçue dans les termes employés par les conciles antérieurs, c'est n'avoir pas comparé les textes. Le passage que nous avons cité plus haut et qui est la partie capitale du décret est absolument nouveau et est irréductible à aucun des textes conciliaires antérieurs. Il n'y a que la partie des sanctions qui rappelle le décret d'Ephèse et elle a été rédigée de manière à y comprendre et à frapper ceux qui enfreignent la nouvelle défense. Comment peut-on ne voir en tout cela qu'un geste commun à tous les conciles œcuméniques, à savoir, la récitation du symbole, — qu'une simple formalité destinée à conférer à l'assemblée la qualité et l'honneur de l'œcuménicité ?

Tout nouveau décret sur la foi suppose une erreur ou délit qui l'a provoqué et que l'on veut condamner. Celui du concile photien ré-

prouve et punit toute addition ou soustraction et spécialement « les paroles fausses » qui changent les définitions des Pères. A quelle « parole fausse » ont pu penser les membres du synode, sinon, bien qu'il ne soit pas nommé, au Filioque, puisqu'il n'y en a pas d'autre qui ait été ajoutée au Symbole, et que déjà il y avait controverse à ce sujet entre Grecs et Latins ? L'intention antilatine du décret est flagrante, et je ferais injure à mes lecteurs à vouloir insister davantage.

Quant aux légats romains, une telle intention si clairement exprimée n'a pu leur échapper, et s'ils pouvaient se dire que le Filioque, qui n'est point nommé, n'est pas une de ces « paroles fausses » qui altèrent le Symbole, il reste que l'interdiction s'étend à toute addition, même matérielle, comme étant une injure aux Pères. Est-il croyable alors qu'ils aient pu signer le décret ? Je laisse au P. Jugie à le décider. Nous ferons simplement remarquer que ce n'est point sur des arguments de cette sorte que nous avons appuyé notre enquête. La question est pour nous une question de témoignages historiques à démêler et à critiquer.

Nous n'avons fait aucune difficulté d'admettre, et cela, dès le début, que le Symbole de foi sans le Filioque a été récité au synode photien de 879-880, parce que des témoignages historiques contemporains que l'on n'a pas de raison de suspecter nous y autorisent et nous y invitent. Le décret sur le Symbole de foi contenant défense de toute addition, qui se lit dans l'actuelle VIe session de ce synode, ne jouit pas, lui, du même avantage. Aucun témoignage contemporain n'en parle ou n'y fait allusion. La première citation que l'on en rencontre est dans une œuvre polémique de Job le Iasite postérieure à 1270, émise dans les mêmes circonstances historiques que celle de Michel d'Anchialos, et conservée dans un manuscrit du XIVe siècle (1). Il y a donc intérêt à rechercher si le document en question est connu auparavant. Un simple silence, assurément, même de plusieurs siècles, ne prouvera rien contre lui. Il faut qu'il soit accompagné de circonstances où la mention est nécessaire et son défaut incompréhensible. Il m'a paru que le cas de Michel d'Anchialos en présentait de telles. J'en ai fait l'exposé dans mon précédent article, et j'estime m'être exprimé avec une clarté suffisante. Y revenir ne sera pourtant pas inutile, d'autant que l'hy-

(1) *Vindobonensis theol. graecus* 172 (Niessel, p. 252). Autre manuscrit du XVIe siècle : *Monacensis* 68. Le R. P. J. Skruten a annoncé la publication de cette œuvre, cf. Bulletin de l'Institut archéologique bulgare, t. IX (1935), p. 330.

pothèse du P. Jugie laisse inexpliquées plusieurs choses qui demandent explication.

III. — La tradition byzantine sur la réconciliation de Photius avec les Latins

Rappelons les circonstances du témoignage de Michel d'Anchialos. Il se trouve dans un court écrit intitulé Διάλογος, qui reproduit la conférence synodale où Manuel Comnène essaya de faire prévaloir sa politique unioniste (1). Celle-ci comportait la paix religieuse avec les Latins sans examen dogmatique. La discussion en vint assez vite, du fait du patriarche, à la question du Filioque. Même si l'on pouvait transiger sur le reste, proclamait celui-ci, là-dessus, jamais ! L'empereur, après avoir tenté de montrer que les Latins n'étaient point si coupables, lui décocha, comme suprême argument, l'exemple de Photius, qui, le premier, a dirigé contre les Latins cette terrible accusation, et s'est pourtant réconcilié avec eux. Remarquons-le en passant, ce propos de l'empereur, et le tour interrogatif qu'il lui donne : Comment se fait-il...?, nous le montrent persuadé que Photius a fait la paix avec les Latins sans tenir compte du reproche d'hérésie qu'il leur avait adressé. Que répond le patriarche ? Quand cela serait vrai, dit-il, ce n'est point en quoi nous devons l'imiter, mais en ce qu'il a fait de bien. Mais de protester aussitôt : Cela n'est pas vrai, et « rien n'est plus fort que sa manière d'agir en cette affaire pour briser et rejeter les Italiens athées et impies, bien que, ici, comme ailleurs, la calomnie ose se montrer et que certains n'aient pas craint de l'appeler, lui, bon diviseur et mauvais unisseur... » Avant de les admettre, « il prit d'abord une garantie sûre qu'à l'avenir, ils seront orthodoxes et s'écarteront de leur premier blasphème, auquel ils n'auraient jamais dû se porter ; car, lui adressant alors leur symbole de foi d'une manière orthodoxe ils convinrent de croire ainsi, de ne rien ajouter ni retrancher, et si quelqu'un osait le faire, de le ranger parmi les ennemis de la vérité et les défenseurs de l'erreur mensongère ».

Devant l'historien, ce témoignage de Michel d'Anchialos est on ne peut plus clair, on ne peut plus catégorique ; mais si l'historien est critique, il se demandera ce que peut bien signifier cette accusation faite à Photius d'avoir été bon diviseur et mauvais unisseur ; il s'étonnera, si les choses se sont passées comme le dit notre auteur, qu'une telle

(1) Edition dans le *Vizantiiskij Vremennik*, t. XIV (1907), p. 344-357.

accusation ait pu se former, et cela ne manquera pas de jeter quelque suspicion sur le dit témoignage. Et si, de plus, il trouve chez un autre auteur beaucoup moins éloigné des événements (1) cette affirmation que Photius, après avoir si fort attaqué les Latins, s'est réconcilié avec eux sans tenir compte de rien, il saisit l'origine de l'accusation susdite, et en vient à penser que le témoignage de Michel n'est point aussi sûr qu'il est catégorique, et qu'en somme, il se combat et se ruine lui-même.

Mais Michel ne parle pas pour l'avenir ; il parle pour des contemporains, pour un auditoire, pour l'empereur, qui ignorent ces faits. Il a conscience de les étonner, et il sent le besoin de fournir la preuve. Il le fait en avançant un canon du concile photien de 879-880, et de ce canon, seulement la partie où il est déclaré que le pape de l'ancienne Rome doit tenir pour anathématisé quiconque Photius a anathématisé, et en taisant l'autre partie (la première), qui a déjà donné le même avantage au pape vis-à-vis de Photius. Du texte ainsi découpé, il argumente comme suit : « Il ressort clairement de là que cet homme apparemment changeant ne voulut rien signifier ni obtenir autre chose ...sinon ceci : que les Italiens n'ont pas le droit d'ajouter par écrit quoi que ce soit à la vérité, sachant bien qu'ils sont tenus de ne jamais rien faire qui soit en désaccord avec le sentiment des Grecs et de leurs chefs spirituels au sujet de la divinité et de la religion elle-même, et que s'ils se portent à cette audace, ils tomberont sous l'anathème » (2).

La fantaisie d'une telle argumentation n'échappe à personne, et si quelque attardé voulait la soutenir, il devrait la formuler également pour la partie du canon favorable au pape et dire que les Grecs ont pris aussi l'engagement d'être toujours d'accord avec les Latins sous peine d'anathème.

Voilà donc tout ce qu'a pu trouver Michel d'Anchialos pour démontrer que les Latins convinrent de ne jamais rien ajouter ni retrancher au Symbole. Rien pourtant ne valait pour un tel but le fameux décret sur le Symbole de foi, que la VIe session du synode photien nous montre édicté avec la participation des légats romains. C'était la pièce à conviction dispensant de tout raisonnement. Pourquoi Michel ne la produit-il pas ? N'a-t-il pas, comme patriarche, l'entière disposition des archives patriarcales ? Comme ancien chartophylax, n'est-il pas

(1) Nicétas Chartophylax de Nicée, *PG.*, t. CXX, col. 717.
(2) *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), 356-357.

familiarisé avec elles ? Et si une passion antilatine sans égale avant lui lui a donné des yeux pour voir dans un bout de canon du dit concile un sens qui ne s'y trouve pas et que personne n'y avait vu, comment ne lui en a-t-elle pas donné pour voir, dans ce même concile, le document qui servait si directement, si pleinement, et servait seul, sa thèse et ses souhaits ? C'est qu'évidemment il ne le connaît pas. Et puisqu'il a eu sous la main le dossier même d'où plus tard, dans un même but de polémique, on l'extraira, on conviendra que pour lors il ne s'y trouvait point.

Nous ajouterons que Michel d'Anchialos avait dans son for intérieur une autre vue que celle qu'il voulait faire prévaloir. Comme ses auditeurs, comme ses contemporains, il pensait que le célèbre patriarche s'était réconcilié avec les Latins purement et simplement, sans se mettre en peine des « erreurs » qu'il leur avait si âprement reprochées. Il trahit lui-même cette persuasion en qualifiant Photius d'*apparemment changeant*. Pour lui, comme pour tout le monde, le grand homme a paru changer. Cette apparence existerait-elle, si tout s'était passé comme nous le lisons dans l'actuelle VIe session du synode photien de 879-880 ? Et le dessein de Michel est justement de prouver que ce n'est là qu'une apparence, que la réalité est toute autre, mais cette réalité est si cachée que personne ne l'y avait vue et que lui-même a dû jouer de beaucoup de subtilité pour l'y découvrir et de non moins d'audace pour l'affirmer.

Cette persuasion commune à l'endroit de Photius est un fait dont nous avons déjà dans notre précédent article indiqué l'importance, mais sur lequel il faut encore insister davantage, car, plus que le silence de Michel d'Anchialos, dont il étoffe la valeur probante, il ruine l'authenticité du fameux décret du concile photien sur le symbole. Et en effet, il faut bien, à ce sentiment général, assigner une origine. Une seule est possible c'est que, de fait, la réconciliation entre Grecs et Latins a été obtenue sans qu'on ait obligé ceux-ci à renoncer à leurs « erreurs », à condamner toute addition au Symbole, à se reconnaître coupables en quelque manière. Admettez le contraire, admettez une telle capitulation des Latins, il est absolument inexplicable, disons impossible, qu'ait pu naître l'opinion commune chez les Byzantins que Photius s'est réconcilié avec eux sans tenir compte de leur erreur, et qu'ainsi il a changé d'attitude à leur égard sans les faire revenir à résipiscence, impossible qu'on en soit venu à l'accuser d'être un bon diviseur et un mauvais unisseur, c'est-à-dire, après avoir si bien agi en se séparant des Latins à cause de leur erreur, d'avoir ensuite si mal

agi en s'unissant à eux malgré leur erreur. Ceux qui accusaient ainsi Photius étaient des antilatins extrêmes, qui en voulaient à ce patriarche d'avoir renoué avec les Latins sans les avoir auparavant ramenés à l'orthodoxie. Ne lui eussent-ils pas au contraire tressé des couronnes et chanté des péans, s'il avait fait ce que prétend Michel d'Anchialos ?

Cette opinion des byzantins sur la réconciliation de Photius commence à changer dans le dernier tiers du XIIIe siècle. Tandis que Veccos en fait encore une des bases de son argumentation unioniste (1), Job le Iasite et Georges Moschabar (2) lancent la thèse opposée, celle qui prévaudra dans la polémique antilatine au XIVe siècle avec Panarétos (3), Nil de Rhodes (4), Nil Damylas (5), Joseph Bryennios (6), qui tous, pour l'appuyer, font état de la VIe session du synode photien de 879-880. Le cas du plus ancien est caractéristique. Il veut résoudre la même objection que faisait Manuel Comnène à Michel d'Anchialos, à savoir, « Photius a bien reçu les Latins, ainsi qu'un tel et un tel, et Sisinnius, celui qui publia le tome par lequel fut empêché hier et avant-hier la parenté impériale par alliance ». Et il répond : « Nous aussi, nous les recevons comme Photius (les a reçus). Et comment il les a reçus, la sixième session du synode tenu alors nous en témoigne très clairement. Qu'on entende donc cette lecture publiquement, sans y rien changer, même les paroles, car elle aura, j'en suis sûr, beaucoup d'utilité pour cette assemblée, en montrant clairement en quel mal se trouvent ceux qui ajoutent ou retranchent quelque chose au Symbole, et en nous délivrant nous-mêmes d'embarras et des ennuis qui nous sont faits. En voici le texte » (7). Et de citer toute la VIe session comme elle se trouve, sauf variantes sans portée, dans les éditions des conciles.

On voit donc qu'au temps de Job le Iasite subsistait la persuasion traditionnelle de la réconciliation pure et simple de Photius avec les Latins. Pour la dissoudre, le polémiste du XIIIe siècle a mieux que son devancier du siècle précédent. Il produit la pièce à conviction, l'acte synodal condamnant toute addition ou soustraction au Symbole,

(1) Cf. V. Laurent, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos*, EO, XXIX (1930), p. 396-415.

(2) Dans le *Dialogue* publié par Margounios sous son propre nom (Venise, 1687), p. 10 et 15. Sur la paternité de cet ouvrage, voir V. Laurent, EO, XXVIII (1929), p. 146-149.

(3) Voir le texte dans P. Rizzo, *Roma e l'Oriente*, IX (1915), p. 116.

(4) Voel et Justel, *Bibliotheca Juris canonici*, t. II, p. 1159.

(5) Réponse au moine Maxime, publiée par Arsenij (Novgorod, 1895), p. 80-81.

(6) Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βριεννίου τὰ εὑρεθέντα, t. I (Leipzig, 1768), p. 139-140.

(7) *Cod. Vindob. 172*, f. 21v. Je dois communication de la photographie de ce manuscrit au R. P. V. Laurent et lui en exprime ma vive reconnaissance.

acte porté avec la participation des légats romains. Mais notons en même temps que la façon dont il le présente montre qu'il était inconnu de ses auditeurs, ou du moins qu'ils n'en connaissaient pas la partie manifestement antilatine. N'aurions-nous pas ici l'acte de naissance du fameux décret sur le Symbole de foi ? Le fait est que les polémistes postérieurs, en possession de cette arme, n'ont jamais eu recours au canon que Michel d'Anchialos avait employé avec tant d'ingéniosité. Désormais également, plus aucun polémiste antilatin n'accuse Photius de versatilité, et la conviction se fait générale qu'au concile d'union tenu par ce patriarche, les Latins ont condamné toute addition au Symbole. Cette conviction s'appuie sur le contenu actuel de la VIe session de ce concile. Mais, je le demande, si ce document produit alors cet effet, pourquoi ne l'a-t-il pas produit dès l'origine, alors qu'on était sous l'impression récente de l'éclatant triomphe ? ou, s'il l'a produit, quel fait nouveau a donc pu lui substituer une persuasion contraire ? Cette situation, ces faits, ces problèmes, l'hypothèse du P. Jugie les ignore. Ils dominent pourtant la question et ruinent à l'avance toute solution qui n'en tient pas compte.

Telle est celle que présente A. Michel dans son article *Von Photius zu Kerullarios,* remarquable par ailleurs à plus d'un égard, et dont il nous faut dire ici un mot.

Nous avions dit dans notre précédent article, et nous le répétons plus fermement ici, que le premier témoignage certain concernant l'actuelle VIe session du concile photien apparaissait dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Le critique que nous venons de nommer nous oppose que, pour avoir le droit d'affirmer cela, il faudrait auparavant prouver que la Panoplie de Michel Cérullaire est un faux. Exigence abusive ! j'ai parlé de témoignages certains : il suffit qu'on puisse douter que la dite Panoplie soit de Cérullaire. Et d'abord, ces qualifications de faux et d'authentique n'ont aucun sens ici. Elles sont employées lorsqu'un document se présente sous le nom d'un auteur. Or la Panoplie ne porte aucune suscription ; on ne saurait donc la traiter ni de faux ni d'authentique. La tâche du critique sera simplement de chercher à découvrir quel en est l'auteur ou l'époque. Il est évident que si quelqu'un avance une attribution, il lui incombe d'en faire la preuve, et il n'a à exiger de personne qu'il fasse la preuve du contraire. C'est sur sa démonstration qu'on jugera. A. Michel croit avoir péremptoirement démontré que l'auteur de l'écrit en question est Michel Cérullaire. Tel n'est pas le sentiment de tous ceux qui ont lu sa dissertation. J'aurais moi-même plus d'une observation à faire sur les argu-

ments présentés et la méthode employée, et les ferais volontiers ici, si le R. P. Laurent n'avait déjà annoncé une réfutation qui malheureusement tarde trop à venir. Je me contenterai de la remarque suivante qui suffira à mon objet (1).

Puisque A. Michel, pour maintenir la paternité de la Panoplie à Michel Cérullaire, compromise par les citations d'auteurs tardifs qui s'y trouvent, juge nécessaire de distinguer deux recensions de cet écrit, l'une, primitive, qui appartient au patriarche, l'autre remaniée ou interpolée, à placer au XIIIe siècle, il fournit lui-même par là une réponse facile à son objection. Pourquoi, en effet, la citation tirée du concile photien ne bénéficierait-elle pas de cette distinction, et n'appartiendrait-elle pas, elle aussi, à la seconde recension ? Quel critère, ou quelle raison a porté notre critique à la fixer dans la première ? Il ne nous le dit point, et semble bien avoir obéi à un jugement tout fait. Par contre, il y a une raison inéluctable qui empêche d'attribuer cette citation à Michel Cérullaire. C'est celle que nous avons déjà exposée au long de cet article, à savoir, la persuasion générale des byzantins avant le XIIIe siècle que Photius a fait l'union avec les Latins sans se préoccuper des erreurs qu'il leur avait d'abord reprochées, parmi lesquelles celle du Filioque avait l'énormité d'une hérésie. Qu'une telle persuasion ait pu prendre naissance sans fondement historique, et surtout contre la réalité historique, est un non-sens en psychologie, et l'histoire est bien aussi psychologie, elle est même surtout cela. Non-sens évident, car il est indéniable que le décret sur le Symbole de foi du concile photien eût engendré une persuasion contraire, comme elle devait le faire à partir du XIIIe siècle. Non-sens plus flagrant encore si l'on veut que Michel Cérullaire ait affirmé dans un écrit public, d'allure officielle, l'existence de ce décret. Comment, en effet, malgré cela, les byzantins ont-ils pu avoir, encore après lui, cette persuasion que Photius a fait avec les latins cette union inconditionnelle qui scandalisait les « purs » ? Il y a des impossibilités historiques qui obligent à conclure. Et la conclusion ici sera que la dite Panoplie ou bien n'est pas de Michel Cérullaire — c'est où sans doute il en faudra venir — ou bien, si l'on croit devoir malgré tout la lui attribuer, que la citation du concile photien sur le Filioque est une de ces interpolations qu'il est nécessaire d'admettre pour sauver cette attribution.

(1) Voir le P. V. Laurent, dans *E.O.*, t. XXXI (1932), p. 105-106, et, plus récemment, le P. M. Jugie, dans *E.O.*, également, t. XXXVI (1937), p. 440, à la fin de la note 2.

Il est une autre objection à laquelle je dois répondre. A. Michel trouve que le silence de Michel d'Anchialos sur la VIe session du concile photien qui nous apparaissait inexplicable dans les circonstances indiquées, est au contraire fort explicable. Ce patriarche voulait prouver que Photius a été irréprochable dans sa manière de recevoir les latins. Pour cela, il n'avait pas besoin d'avancer ce qui s'est fait après qu'il les a reçus, mais ce qu'il a fait avant de les recevoir. « Avant » et « après » égalent ici V^e^ session et VIe session. Il suffisait donc à Photius d'utiliser le canon de la Ve session où sont anathématisés tous ceux qui sont contraires à Photius, et n'avait que faire de la VIe session qui n'eut lieu qu'une fois l'union réalisée.

J'avoue que j'ai été surpris de tant de subtilité, et même quelque agacé d'avoir à répondre à des objections de ce genre. Je poserai seulement quelques questions à notre critique.

Croit-il sérieusement que les auditeurs de Michel d'Anchialos et Michel lui-même s'occupaient de distinguer les diverses phases du concile photien d'union, soit pour chicaner Photius sur la procédure employée, soit pour le défendre contre ces chicanes ? La question n'était-elle pas uniquement de savoir si dans ce concile où Photius « a reçu » les latins, rien n'a été fait pour les corriger et les guérir de leur erreur?

Croit-il que le reproche d'être mauvais unisseur que faisait à Photius les plus farouches des antilatins eût existé si ce patriarche avait fait ce que rapporte la VIe session de ce concile ?

Croit-il que le canon utilisé par Michel d'Anchialos pour la défense de Photius contient réellement la réfutation de ce reproche ? Croit-il qu'au lieu de cet escamotage, Michel n'eût pas préféré la réfutation directe, la pièce à conviction ? Rappelons-nous que cette preuve, Job le Iasite l'a étalée quand on lui a opposé à lui aussi l'exemple de Photius.

Je m'arrête. Cet article, qui devait d'abord n'être qu'une courte note en réponse aux objections du R. P. Jugie, a pris plus d'extension que je ne prévoyais. Peut-être n'aura-ce pas été en vain, si l'on veut bien trouver de l'utilité dans les remarques que nous avons eu l'occasion de faire sur les origines de la défense de toute addition au Symbole, ainsi que sur la tradition byzantine antérieure au XIIIe siècle touchant la réconciliation de Photius avec les latins.

V. GRUMEL.

De la Mer Noire à l'Adriatique

Albanais et Bulgares

Évêchés latins d'Albanie un siècle après la conquête turque

Sur l'histoire religieuse de ce pays, si longtemps hostile à toute pénétration, le P. Fulvio Cordignano vient de publier quelques pages d'un très grand intérêt (1). Les archives vaticanes, qui lui ont fourni les éléments de son travail, sont les seules sources, avec Venise et Naples, qui puissent jusqu'à ce jour apporter quelque lumière sur la période indiquée. Mais tandis que les provéditeurs vénitiens ne pouvaient que veiller hors des frontières du pays et s'intéressaient surtout aux avantages commerciaux de la République, les visiteurs apostoliques envoyés par Rome avaient la supériorité incontestable de connaître la langue des habitants et ont pénétré dans les régions les plus retirées.

La contrée qui fait l'objet de cette étude est l'Albanie véritable, cette espèce de rectangle dont les côtés sont constitués par l'Adriatique, le Skoumbi et le Drin. Celui-ci, après avoir coulé du sud au nord, s'infléchit nettement vers l'ouest, formant à lui seul deux côtés du quadrilatère. C'est dans cet espace que s'est développé le catholicisme de rite romain, tandis qu'à la périphérie s'étendait le christianisme de rite byzantin, représenté à l'est et au sud par l'archevêché bulgare d'Ochrida et au nord par les serbes et leur archevêché de Pètche ou Ipek. Ce qui n'exclut pas d'ailleurs la présence d'îlots slaves orthodoxes à l'intérieur du pays albanais.

Au lieu de publier intégralement les rapports qu'il avait découverts, l'auteur en a extrait les éléments qui constituent un tableau géographique et statistique du catholicisme dans ce pays à une date qui correspond assurément au titre de ce travail, mais qui de plus indique très nettement l'extension du catholicisme dans la région au moment où l'islam s'y répandit avec une rapidité à première vue déconcertante,

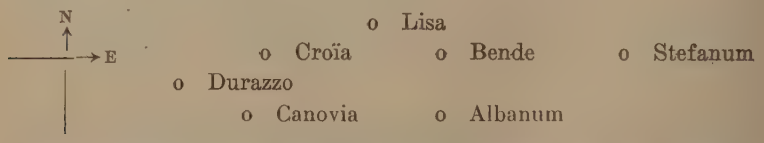
---

(1) Cordignano (Fulvio), *Géographie ecclésiastique de l'Albanie. De la dernière décade du XVIe siècle à la moitié du XVIIe. Orientalia Christiana*, 1934, vol. 36, p. 229-294. Prix : 15 lires.

sans doute à partir de la disparition de Skanderbeg. Les visiteurs apostoliques qui parcoururent ce pays ont, en effet, non seulement constaté les ruines matérielles et morales, mais pour les faire mieux ressortir, dirait-on, ils ont établi le catalogue de tous les centres où le catholicisme était représenté autrefois. Avec le nom de toutes les anciennes paroisses nous avons une brève et très précieuse indication sur la situation religieuse au moment de la visite en question. Ces renseignements étaient juqu'à ce jour totalement inconnus ; il n'était même pas possible de trouver une liste complète des diocèses latins. A l'époque de la domination angevine, le catholicisme avait eu la part assez belle en Albanie, mais la documentation sur cette période ne fournit rien de pareil. Nulle part, d'ailleurs, il n'est fait mention des archives des monastères bénédictins, franciscains, dominicains qui fleurirent là-bas. Il faudrait peut-être faire commencer leur décadence pendant l'occupation serbe sous Douchan, l'adversaire féroce des latins, ou plus tard sous les Balcha qui, bien que d'origine catholique, avaient adopté le christianisme pravoslave.

Nous voici donc enrichis par cette longue nomenclature de localités ; elle ne doit pas rester inutilisée, et voici la première conséquence qui en découle : il est désormais possible de situer exactement ces divers diocèses latins. C'est ainsi qu'il faut changer la localisation proposée par l'auteur lui-même pour le diocèse de *Chounavia*. En voici les motifs.

a) La première indication pour ce changement se rencontre à la page 255, où nous trouvons une description à vol d'oiseau des différents diocèses, assez vague au premier abord, semble-t-il, mais qui concorde parfaitement avec d'autres indications : « Le diocèse de Chounavia, y est-il dit, suit sous celui d'Albanum, arrive jusqu'à la mer Adriatique et se trouve au côté droit de Durazzo, à 17 milles de distance de cette ville ». Cette description, tout comme celle des autres diocèses, serait incompréhensible si l'on considérait une carte géographique en se tournant vers le nord. C'est sans doute pour cela que l'éditeur n'a pas su en tirer parti. Mais si l'on se tourne face à l'est, tout s'explique parfaitement, et nous avons alors le dispositif suivant :



Canovia se trouve ainsi sous Albanum (Elbassan), au côté droit de Durazzo, et touche l'Adriatique. Cette première indication nous pousse

à identifier *Chounavia* ou *Canovia* avec une localité qui correspond bien avec l'emplacement indiqué, mais s'appelle aujourd'hui *Cavaïa*. Pour qui connaît les déformations que les noms de lieux ont subies en Albanie, le changement qui s'est produit dans notre cas n'a vraiment rien de surprenant.

b) Que l'on regarde l'*Esquisse géographique* de l'Albanie ecclésiastique publiée en annexe par l'auteur, on y verra que le dessinateur (?) du XVIe siècle a tracé les noms de sa carte en se tournant vers l'est. De plus, sur cette même carte, comme dans la description précitée, Chounavia se trouve près de l'Adriatique et au côté droit de Durazzo ! La dite carte ne contenant pas le nom d'Albanum, car elle semble coupée à cet endroit, nous ne pouvons malheureusement poursuivre plus loin ce travail d'identification.

c) Cette localisation du pays de *Chounavia* ne contredit pas ce que Georges Acropolite écrit sur cette contrée. Pour lui c'est la vallée de Tirana. De fait, une partie des paroisses identifiées sont très proches de cette dernière ville, bien que situées dans la vallée de l'Arzen et non dans celle de l'Ismi (*Acta Albaniæ*, I, n° 199, p. 60, en note).

d) Dans la région que nous essayons de délimiter, et qui s'étend selon une direction sud-ouest nord-est, nous pouvons identifier quatorze paroisses sur les dix-huit qui sont mentionnées par le Visiteur Marco Scura, archevêque de Croïa vers 1652-1656 (page 261). La plupart de ces noms sont groupés autour de Kavaïa ; nous les énumérons cependant d'après l'ordre du susdit rapport, et nous plaçons en face l'équivalent fourni par la carte autrichienne au 200.000[e].

Becachi : Cette paroisse se trouvait dans la ville épiscopale.
Sélita : Selita, près de la source de l'Arzen.
Carpeni : Carpeni, à gauche de Kavaïa.
Baderosi : Barderol, sud-ouest de Kavaïa.
Senecolassi : Sincola, haute vallée de l'Arzen.
Lusi : Luza sud de Kavaïa.
Blettesi : Betze, nord-est de Pekini.
Subiachi : Zabiak, sud de Kavaïa.
Cucagni : Kokunia, à la source de la Ziamina.
Corma : Cerma (?), id.
Lavona.
Germani : Germaï sud-est de Kravaia.
Kavaïa.
Ocstuni : Okostum, id.

Sanebisa : Zambita, est de Kavaïa.
Taci : Tece, sud de Kavaïa.
Sterbeghangni.
Sarestichi : Zalestik, sud de Kavaïa.
Babugni : Parpun, vers la source de l'Arzen.

La similitude des noms aurait très bien pu nous faire attribuer au diocèse de Chounavia des localités appartenant déjà au diocèse voisin *Albanum*. Pour montrer que le cas ne s'est pas produit, nous allons donner les paroisses de ce diocèse d'*Albanum* (1) (= Elbassan) et leurs identifications (p. 260). L'orientation est indiquée par rapport à Elbassan.

Mamoli : Mamli, N. O.
Fravesi : Fraves, N. p. de l'Arzen.
Coloica : Kologia, N. id.
Malagessi : Malagiesi, N.
Corra : Kora, N. p. de l'Arzen.
Jago : Jagodina, S.
Cherrabi : Keraba, N.
Sussizza : Suchitza, S. E.
Polisi : Polisi, E.
Mirachi : Miraka, E.
Simili : Smil, N. E.
Cervia : Zerije, S. O.
Cugutermani : Kutrman, N. E.
Lunigo : Langa, E.
Bersesta : Bersezda, haute vallée du Skumbi.
Sapsuni : Zabzun, N. E.
Ocstuni : Okstun, N. E.

Deux noms de cette liste, Keraba et Miraka indiquent seulement des régions aujourd'hui ; les localités ont disparu, à moins qu'elles ne portent un nom turc. Les rapports étaient rédigés en langue italienne, l'orthographe des noms y correspond.

Par ce qui vient d'être dit on se rend compte de l'utilisation possible de pareils documents. L'auteur s'en est tenu cependant à l'identifications habituelle de *Candavia* avec *Chounavia* et il a placé ce diocèse tout-à-fait à l'est, près de la Macédoine. Les célèbres auteurs des *Acta Albaniæ* (C. Jiretchek, Thalloczy, Milan Sufflay, celui-ci disparu si tragiquement) ne sont plus là pour donner leur avis sur ces nouveaux textes, mais l'emplacement qu'ils attribuaient à cette région de Chounavia dans leur carte de l'Albanie au moyen âge indique une grande hésitation. Il n'y a donc rien chez eux qui contredise la localisation proposée.

Dans un autre ordre d'idées, remarquons une fois de plus la double

(1) Sur l'identification de cet *Albanum*, il y a eu quelque confusion à la Chancellerie romaine. Voir à ce sujet la note du R. P. Salaville dans *Échos d'Orient*, 1928, p. 410-412.

tendance chez les éditeurs de textes historiques. Pour ceux que publie le P. Cordignano nous aurions préféré les avoir en entier, tellement la situation intérieure de ce pays en est éclairée. Ces visiteurs ne se perdaient pas en gémissements et en considérations mystiques, ils constataient la déchéance du catholicisme, en indiquaient les causes, et proposaient des remèdes pour un relèvement moral et religieux. Comme le moindre détail est révélateur !

Un des documents reproduits (p. 234-236) était déjà connu grâce au P. Eusèbe Fermendzin (*Acta Bulgariæ ecclesiastica*, p. 393-394). De même le rapport de Francesco Leonardi (p. 267-282) était contenu aux deux tiers d'après une autre recension (*Bessarione*, année XXV, 1921, p. 126 et seq.). Il n'y a pas lieu de regretter cette abondance toute relative et ces textes sont ici à leur place. On regrettera plutôt l'absence de la relation de Marino Bizzi pour laquelle on nous renvoie aux *Starine* de Zagreb (t. XX, 1888). Des renseignements de ce genre laissent toujours une certaine amertume. A propos du premier document, l'auteur a voulu relever certaines inexactitudes (p. 236) concernant les distances d'un évêché à l'autre. Dans ce calcul, il faudrait d'abord être sûr des points de départ. Or, justement, la lecture des noms de lieu varie d'un éditeur à l'autre. Là où le P. Cordignano lit *Cinense* (p. 235) qu'il identifie avec *Canoviense*, Fermendzin avait lu *Lisense*. On trouve encore une autre variante. Les *Acta Albaniæ* (I, n° 57) signalent une description de l'Albanie de 1578 insérée dans Farlati (VII, p. 403) et qui a bien l'air d'être la nôtre. On y trouve : « *Stephanensis distat a Civensi seu Croensi...* ».

L'auteur s'étonne (p. 236) que le titre de Primat de Serbie soit donné à des évêques d'Antivari, et ne croit pas à leur juridiction sur ce pays assez éloigné. Il est pourtant certain que pendant une période prolongée le siège de Prizrend, auquel appartenait le titre en question, fut uni à celui d'Antivari. En voici plusieurs témoignages.

a) La note suivante se lit dans le *Bessarione* (année XIX, p. 78) « Johanes Brunus, Macedo, de Olchinio (Iltzin, Dulcigno) archiepiscopus [Antivarensis] et primus totius Regni Serviæ inter archiepiscopos a Julio III advocatos, secundum obtenuit locum ».

b) L'évêque de Sofia, Pierre Bogdan Bagtchitch, parle des évêques catholiques d'Antivari et Prizrend qui séjournaient à Novo Bredo et y faisaient les cérémonies pontificales quand ils faisaient leur visite pastorale en Serbie. (Fermendzin : *Acta Bulgariæ ecclesiastica*, p. 274, n° 139).

c) De même Pierre Masareki (Mazrek) est archevêque d'Antivari *et essendo primate di Servia* (Fermendzin, p. 30).

d) Toujours dans Fermendzin (p. 1) nous trouvons en 1565 « *Frater Ambrosius a Ragusio, archiepiscopus Antivarensis et primas totius Rasciæ* ».

Il est peut-être bon de rappeler que l'évêque albanais Pierre Mazrek, dont l'auteur utilise les renseignements, n'est pas aussi bien informé pour ce qui concerne la Bulgarie. Pour lui, tous les catholiques de la région de Tchiprovetz sont albanais ou saxons. Or, nous trouvons justement dans un rapport publié par Fermendzin (p. 92) une réplique très précise à cette affirmation.

Après avoir constaté la magnifique moisson que l'auteur a faite dans les archives vaticanes on ne peut que le remercier et lui souhaiter d'apporter bientôt une suite à son précieux recueil.

Un parler archaïque dans l'Albanie du sud-est

Alors que la région qui entoure Kortcha (la Goritsa des slaves devenue Koritsa chez les grecs) s'est complétement albanisée, deux villages importants, situés à peu de distance de cette ville, ont continué jusqu'à ce jour à parler un langage qui diffère assez des autres dialectes bulgaro-macédoniens, et se rapproche davantage de l'ancien bulgare. M. André Mazon, professeur au Collège de France et directeur de l'Institut d'études slaves de l'Université de Paris, s'était déjà intéressé au langage de ces contrées, en particulier à celui de Lérine (Florina), et il avait fait paraître ses *Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale* (Paris, 1923) (1). L'érudit slavisant devait porter le même intérêt au phénomène linguistique présenté par le dialecte de Bobochtitsa-Drénovo ; il vient, en effet, de lui consacrer une étude monumentale. Ce qualificatif ne doit pas surprendre, car, avec le résultat de ses recherches linguistiques, l'auteur nous présente les textes qui en sont la base; leur édition occupe 273 pages. La partie philologique et grammaticale, qui renvoie continuellement à ces textes, compte 92 pages, et un lexique, complément précieux autant qu'indispensable, remplit 65 pages. Ces indications sommaires laissent déjà entrevoir la somme de travail que l'auteur s'est imposée, quelle que soit d'ailleurs son aptitude en la matière.

---

(1) Mazon André, *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du sud* (Bibliothèque d'études balkaniques, tome V). Oroz, 25, rue de Tournon, Paris, 1936. Grand in-8°, VII-462 p. et 6 planches phototypiques. Prix : 60 francs.

Tous ces textes, bien entendu, sont édités pour la première fois. La plupart ont été transmis oralement, un petit nombre seulement existaient déjà en manuscrit.

La série manuscrite est constituée surtout par une traduction des évangiles des dimanches et de quelques fêtes, destinée à être lue aux fidèles. Alors que la liturgie était célébrée en grec, c'était une minime concession que cette lecture dans la seule langue comprise par tous les assistants. Le prêtre Théodore Ikonomo dut cependant la défendre énergiquement contre les prétentions d'un métropolite grec. Cette traduction qui remonte à 1880, est surtout l'œuvre de Dimitri Tsanko, le maître d'école, et du prêtre Ikonomo. Différents traducteurs se partagent ensuite un troisième groupe de feuillets de cet Evangéliaire. L'un d'eux, à cause de réminiscences du parler de Nestram, est identifié par M. Mazon avec Timothée qui fut higoumène du monastère de la Sainte Vierge et précisément était originaire du dit village, situé au sud-est, dans la vallée de la Bélitza. Plusieurs de ces évangiles ont leur affectation indiquée, mais pourquoi insérer le N° 29 sous le titre « formules et fragments » alors qu'il était facile d'y reconnaître l'évangile des Vêpres de Pâques. Suivant la tradition, ce récit est chanté en autant de langues que le savoir du clergé le permet. Et là-bas, après qu'un premier passage avait retenti en grec, on ne pouvait manquer de le reprendre dans le parler de Bobochtitsa. Les mots grecs disséminés dans cette page indiquent le début des passages grecs correspondants. Ces reprises ne sont pas marquées de façon identique ; deux d'entre elles sont enfouies au milieu du texte slave. Est-ce par souci de reproduire exactement le feuillet en question ? — Ces traductions d'évangiles étaient transcrites avec l'alphabet grec ; c'était la seule écriture utilisée depuis longtemps. M. Mazon transcrit à son tour en caractères latins, avec les signes usités chez les slaves de l'ancienne Autriche. Il a noté les particularités graphiques de chaque traducteur.

Après ces témoignages manuscrits du dialecte en question où les auteurs ont naturellement apporté une certaine application, voici le témoignage plus spontané d'une soixantaine de contes recueillis auprès des habitants. Ils furent transcrits partie en alphabet latin par l'auteur, partie en orthographe albanaise par deux jeunes gens de Bobochtitsa. L'auteur a maintenu les divergences qui existent entre les deux transcriptions, car il ne lui déplait pas que ses propres déductions soient contrôlées. Une traduction française accompagne chacun des contes ; elle est de tout point remarquable. Le commentaire folklorique, nous dit M. Mazon a été réduit à dessein à des proportions modestes et ne

prétend donner que les indications essentielles. Disons seulement que c'est un modèle du genre. Du N° 73 « la fille aux mains coupées » on nous permettra de rapprocher la version plus ancienne qui existait chez les bulgares et dans laquelle le rôle de la jeune fille est attribuée à Persika la fille du roi Boris Michel. Le professeur Iordan Ivanov vient de l'éditer dans ses *Starobœlgarski Razkazi* (Sofia, 1935, p. 28).

Pour compléter ce patrimoine littéraire, une trentaine de chansons s'ajoutent aux contes. Un spécialiste a recueilli la notation musicale pour huit d'entre elles.

L'auteur n'a pas voulu nous laisser le moindre doute sur l'authenticité des textes qu'il édite, aussi nous a-t-il présenté chacun des témoins qui les lui procurèrent. Tous sont natifs de l'un ou l'autre village, et malgré des séjours à l'étranger ils représentent bien le parler local. Une autre garantie, c'est l'amour de leur petite patrie qui les anime tous, même ceux qu'une situation enviable retient en d'autres pays. Ces témoins nous sont présentés sous un jour sympathique; ceux qui ont vécu parmi ces populations et ont su les comprendre ne s'en étonneront pas.

Le vrai commentaire des contes ainsi que des fragments de l'Evangile se trouve dans l'étude linguistique où la perspicacité de l'auteur et sa parfaite connaissance des parlers slaves reconstituent la structure et les particularités de ce dialecte arrivé au soir de sa destinée. L'œuvre a été créée de toutes pièces. Des études existaient déjà sur différents parlers bulgaro-macédoniens, celui de Bobochtitsa-Drénovo attendait son tour, bien que son originalité eut frappé plusieurs slavisants. « Son isolement lui a valu une évolution originale, ralentie sur certains points, plus rapide au contraire qu'ailleurs sur d'autres points... » Indiquons brièvement les deux principales divisions de ce travail : l'étude des sons, puis celle des formes et de leur emploi.

L'étude des voyelles et des consonnes a été facilitée, nous dit l'auteur, grâce au précisions fournies par un professeur tchèque qui utilisa un appareil enregistreur. Nous trouvons ici ce que le dialecte de nos deux villages a de plus particulier : la valeur du *é dvoïno,* la prononciation nasale de certaines voyelles, le traitement varié des *ier* et toutes les autres transmutations de voyelles dues à des influences variées que l'auteur s'efforce d'énumérer le plus complètement possible, en les accompagnant d'exemples avec renvoi aux textes édités.

L'étude des consonnes n'offre pas moins de variations : des mouillures, des assimilations, des prolongations, par exemple *m* en *mb* sous l'influence de l'albanais, amenuisement du *ch* grec au point de dispa-

raître, transformation des sifflantes en chuintantes, palatisation des dentales *t, d,* jusqu'à devenir *k* et *g,* enfin tous les traitements qui peuvent advenir à chaque groupe de consonnes. Que l'on apprécie les variations dans les mots suivants : *laro* pour *aralo, evdovitza* pour *vdovitza, maré* pour *magaré, blosovan* pour *blogosovan,* enfin ce changement en trois temps : *lapka* pour *iablka.*

A en croire M. Mazon, les chuintantes se rencontrent à profusion dans ce dialecte, c'est à rendre jaloux les parlers slaves du nord. Mais ont-elles toujours la même intensité, et chez tous les individus ? Le doute se fortifie devant la constatation suivante : la graphie du toponyme Bobochtitsa en lettres grecques ne donne aucunement Bobochtchitsa ; cette graphie n'a d'ailleurs pas varié (GELZER : *Der Patriarchat von Achrida,* p. 74). Je connais aussi des natifs de Bobichta qui ignorent la prononciation Bobichtcha. De même je note (p. 52, ligne 7) un « lèchtchnik » alors que les dictionnaires portent « lèchtnik ». Tout cela fait hésiter à admettre une prononciation générale aussi accentuée. Les auteurs de la carte autrichienne au 200.000e ont noté cette prononciation ultra-chuintante pour quelques localités seulement de cette région ; elle ne s'impose donc pas d'une manière générale.

L'étude des formes et leur emploi constitue l'édifice grammatical, du substantif au verbe, examiné avec le plus grand soin dans sa complexité originale.

Le *substantif* a gardé au singulier beaucoup de ses anciennes flexions, du moins au masculin et au féminin ; le neutre en est presque dépourvu. L'article défini lui-même, placé après le nom, prend une flexion. Là n'est pas cependant, nous assure l'auteur, l'originalité essentielle de ce parler. Si la flexion du substantif se rencontre appuyée par celle des divers éléments déterminants qui peuvent accompagner ce substantif il arrive aussi qu'elle disparaît, tandis que se maintient la flexion de ces déterminants. Les éléments qui jouent ce dernier rôle sont l'article indéfini, certain démonstratif, tout adjectif antéposé muni de l'article, les pronoms personnels postposés aux noms de parenté et surtout l'article défini postposé.

Au pluriel il n'y a qu'une forme passe-partout dont la signification casuelle est précisée par ses déterminants. Telle est donc l'originalité du système : « un stade intermédiaire entre le jeu d'une flexion complète et celui des périphrases prépositionnelles » (p. 57) ; mélange de conservatisme et d'évolution.

Quant à l'article fléchi postposé au nom, il accuse seulement « la conservation d'un état ancien qui a été normal sur la plus grande partie

du domaine bulgare jusque vers le début du XVIIIe siècle et dont on n'avait constaté jusqu'à ce jour la survivance régulière que dans les parlers occidentaux de la région de Trœn et dans le sud des Rhodopes, vers Akhœr-tchélébi ; les vestiges de cet état sur d'autres points sont nombreux, mais sporadiques » (p. 59).

L'étude du *verbe* occupe à son tour une place considérable et nous présente aussi un mélange d'évolution et des traits de conservatisme. L'ensemble des verbes se partage surtout en deux catégories, le type en *i* et le type en *a*, désignés ainsi d'après la troisième personne singulier du présent ; ici, comme dans les autres régions macédoniennes, le type en *e* se trouve en décadence. Après ce classement vient l'examen des modes et des temps. Les nombreux récits ont permis une étude approfondie des formes employées pour exprimer le passé. Une autre particularité se présente : l'usage d'un participe variable accompagnant l'auxiliaire *être*. L'auxiliaire du futur est *ja*. Pour l'auteur, « cette forme représente un ancien groupe *chtche da* devenu *jdja* et prononcé *ja* par absorption du *d* médial faiblement articulé. *Zda* se rencontre en moyen bulgare, et notre forme *ja* se retrouve dans les Rhodopes ».

Quelques pages sur le *vocabulaire* (p. 98-108) sont une magnifique préface au lexique qui termine l'ouvrage. Le plus profane en ces questions y trouverait un grand intérêt. Obligé à se restreindre par manque d'éléments de comparaison avec les autres dialectes, l'auteur classe ses indications en quatre groupes : 1°) les mots qui semblent originaux jusqu'à plus ample informé ; 2°) les mots perdus et leurs substituts étrangers ; 3°) certaines innovations en fait de dérivation ; 4°) les catégories principales d'emprunts. L'enrichissement du vocabulaire par la dérivation s'est développé d'une manière autonome. Un jeu de suffixes exprime bien cette originalité. Donnons deux exemples de dérivation : *mazen*, lisse (*de maz*) pour indiquer la beauté ; *spolaïvanié*, remerciement (venu du souhait liturgique grec). Les trois influences qui se sont exercées sur le vieux fond slave sont le grec, par la liturgie et un peu par l'école, le régime politique et social turc, le milieu albanais de plus en plus pressant. « Exposés au carrefour de plusieurs courants étrangers, et loin de la communauté bulgare dont ils faisaient originellement partie, nos deux villages ne pouvaient participer au courant slave qui eût vivifié leurs traditions et affermi leur résistance... De là ce mélange linguistique ».

Il va sans dire que chaque fois que l'occasion s'est présentée, l'auteur a institué des rapprochements avec les autres parlers bulgares déjà étudiés.

Le lexique, travail considérable (p. 391-455), groupe non seulement les termes employés dans les textes édités, mais encore tous ceux que l'auteur a notés dans ses conversations et dans une abondante correspondance qui lui a été communiquée. Les étymologies, les dérivations, les rapprochements qui accompagnent la plupart des vocables, donnent à ce lexique une valeur exceptionnelle.

Nous voici donc amplement renseignés sur l'état d'un dialecte bulgaro-macédonien au moment où il va disparaître ! Quant à marquer les étapes de l'évolution qu'il a dû parcourir, on ne pouvait y songer, puisque les textes utilisés sont tous de date récente. L'origine de ce parler n'en est pas moins certaine ; l'auteur qui a particulièrement étudié la Macédoine du sud-ouest ne nous laisse aucun doute à ce sujet. La tradition de Bobochtitsa, par son représentant le plus qualifié Dimitri Tsanco, nous montre aussi les Bulgares venus du nord et colonisateurs de ce pays. Cependant « avec le cours des temps, les bulgares furent chassés par les albanais, mais ceux-ci, complètement dénués d'instruction, ne se soucièrent pas de changer les appellations des villages et des cours d'eau de notre pays. Telle est l'opinion de la plupart » (p. 383). A noter que Tsanco n'a rien d'un érudit influencé par ses lectures. Il ne semble même pas connaître l'office liturgique de saint Naoum, imprimé à Moskopolé en 1741, dont le synaxaire parle justement des origines religieuses des Bulgares de Macédoine.

M. Mazon est moins précis pour indiquer la cause de ce double élément, évolution et archaïsme, qu'il a constaté dans le parler de la Bobochtitsa-Drénovo. Il attribue cela, en bloc, à l'isolement qui « lui a valu une évolution originale, ralentie sur certains points, plus rapide au contraire qu'ailleurs sur d'autres points... » (Avant-propos). Cependant, la séparation de nos deux villages d'avec la communauté bulgare ne paraît pas tellement ancienne. Sans doute l'envahissement albanais de cette région n'est pas connu dans tous ses détails, mais il est possible de fixer certaine de ses étapes. L'auteur ne les ignore pas puisqu'il cite souvent le travail de Sélichtchev sur *La population slave d'Albanie* (analysé ici-même en 1936, p. 457-462). Quoi qu'il en soit, tant qu'exista l'archevêché bulgare d'Ochrida (jusqu'en 1767), on ne peut parler de vie séparée pour l'un quelconque des évêchés qui en dépendaient. A partir de cette date, la vie fut peut-être plus concentrée, en raison de l'insécurité grandissante et des licences extraordinaires que les Turcs concédaient aux Albanais. Ici encore tout ne se fit pas en un jour ; le professeur Iordan Ivanov nous apprend (*Bœlgarité v Makédonïia*, 2e éd. p. 56-58) qu'en 1888 nos deux villages n'étaient pas encore

isolés, d'autres villages bulgares se maintenaient autour de Kortcha, et dans cette ville même il y avait deux quartiers bulgares avec une école. C'est l'autorité religieuse grecque, représentée par le métropolite, qui obtint des Turcs la fermeture de l'école bulgare. On constate partout cette accointance des grecs et des turcs jusqu'en 1912, et il en résulte habituellement l'écrasement des bulgares lorsque ces derniers ne représentent pas une majorité considérable.

Au lieu d'isolement, il faudrait peut-être parler davantage d'une tradition linguistique plus fortement enracinée à la suite de certaines circonstances historiques. Nos deux villages furent-ils le centre où se forma cette tradition ? On pourrait le croire si l'on songe à la masse de manuscrits slaves qui existaient au monastère de la Vierge à Bobochtitsa et dont les prélats grecs de Koritsa ordonnèrent la destruction par le feu. A ce propos, il est regrettable que M. Victor Eftimiv n'ait pas donné la date exacte de ces destructions dont son père et son grand-père furent témoins. Dans l'histoire religieuse bulgare il est cependant un centre intellectuel plus ancien, Dévol, illustré par l'enseignement de saint Clément ; et cette ville ne doit pas être cherchée bien loin, car elle disparut vers le temps où s'élevait Koritsa. L'école de Glavinitsa avait peut-être fondé, elle aussi, une pareille tradition, mais le sort lui fut encore moins favorable.

Resterait à dire pourquoi les habitants de nos deux villages sont restés si fidèles à leur parler traditionnel et se sont maintenus sur leur sol natal, alors que leurs voisins s'albanisaient ou s'en allaient sous d'autres cieux mener une vie moins tourmentée. L'auteur nous donne sur ce sujet les pages fort intéressantes de son introduction (p. 1-13) où cet attachement de nos gens à leur petite patrie et à ses traditions prend un relief saisissant. Il s'accompagne naturellement d'un remarquable esprit d'union et de fraternité, que l'éloignement ou des situations enviables acquises à l'étranger n'ont pu diminuer. Ces caractéristiques, il est vrai, concernent l'époque moderne, mais elles valent évidemment pour le passé. Cette fidélité à la tradition captiverait les plus indifférents, quoi qu'il en soit de son motif qui nous échappe encore. Tout comme l'ensemble des récits folkloriques, dont la présence en ces coins reculés atteste le bon sens de cette population ces pages d'histoire seraient une révélation d'un puissant intérêt pour les quelques cent mille étrangers qui séjournèrent dans ces contrées sans rien comprendre à ce qui les entourait !

Ajoutons que l'auteur a voulu recueillir, suivant que les intéressés les lui avaient fournies, les données les plus certaines de l'histoire sur

le passé de ces deux villages. On ne pouvait lui demander plus; souhaitons cependant à ces mêmes intéressés d'opérer quelque jour un dépouillement plus complet du Régistre de la métropole de Kortcha. Par ailleurs le savant Gelzer avait surtout cherché dans le Régistre du monastère Saint-Nicolas des renseignements sur la vie ecclésiastique et en particulier des noms d'évêques appartenant à l'archevêché d'Ochrida. il reste donc à glaner après lui. Sur la destinée qu'a pu suivre le Régistre du monastère de la Sainte Vierge, dont la disparition est l'objet de tant de regrets, voici ce que l'on peut dire. Le métropolite Gervasios qui s'appropria le document avait été nommé à Koritsa en 1895. Désigné comme synodique, il arriva à Constantinople le 23 mars 1900 (*Vérité ecclésiastique,* 1900, p. 121). Rentré dans son éparchie après son année de présence au patriarcat, il en repartit bientôt, car le 27 mars 1902 il succédait au défunt métropolite de Césarée, Jean (*Echos d'Orient,* t. VI, 1903, p. 213). Huit ans après il échangeait cette métropole contre celle de Janina où il mourut en 1916 (Skendéri : *Histoire de Moskopolé,* 2e éd., p. 62). De toute vraisemblance, le manuscrit fut transporté au Phanar par notre prélat, en 1900 ou 1902. Les curieux renseignements que l'on possède sur le genre d'occupations du métropolite Gervasios à Césarée ne permettent pas de croire qu'il se serait embarassé longtemps de « vieux papiers » (*Missions des Augustins de l'Assomption,* 1906, p. 35, et 1921, p. 169).

Si la compétence de M. Mazon n'a pas besoin de mon témoignage, je suis cependant heureux de redire tout l'intérêt que j'ai trouvé dans ses dernières recherches linguistiques et historiques.

Les Vies de saint Jean du Rila

Le professeur Iordan Ivanov est familiarisé depuis longtemps avec cette éminente figure du monachisme bulgare. Son ouvrage *Saint Jean Rilski et son monastère* a été présenté ici même comme un travail de grand mérite (*Echos d'Orient,* 1930, p. 226-229). Seules les difficultés de l'époque avaient empêché de joindre à cette étude consciencieuse (parue en 1917) les compléments jugés nécessaires par l'auteur. Lacune en partie comblée, puisqu'il vient de publier l'ensemble des *Vies* écrites en l'honneur du grand ascète (1). Ces textes sont précédés d'une

(1) Ivanov (Prof. Iordan), *Jitiia na sv. Ivana Rilski s ouvodni bélejki,* in-8°, 109 pages. Extrait de l'Annuaire de l'Université de Sofia. Faculté historico-philologique, tome XXXII, 1936.

introduction où nous constatons tout le soin apporté à l'examen de ces sources, pour aboutir à des conclusions dictées par un esprit parfaitement informé et clairvoyant. L'énumération des manuscrits et leurs caractéristiques, leurs familles s'il y a lieu, les éditions imprimées, l'époque et l'auteur, les traductions, les retouches, la discussion de quelque opinion s'il s'en présente, tel est le cadre qui se répète pour chacune de ces Vies, sauf pour la dernière, beaucoup plus tardive et rédigée seulement en vue de l'impression.

La langue de ces documents contribue pour sa part à leur assigner une date plus ou moins précise, mais une série d'événements offre aussi des indications précieuses, telles sont les diverses translations des reliques du saint de son monastère à Sofia (1), de Sofia en Hongrie (1183), puis de nouveau à Sofia (1187), ensuite à Tœrnovo sous Assen Ier en 1195, enfin le retour au Rila en passant par Sofia en 1469. D'après le dernier transfert mentionné par chacune de ces Vies, la date de sa rédaction se précise d'autant. Il est d'ailleurs normal que des solennités de ce genre aient provoqué de nouvelles glorifications écrites du saint dont le rayonnement fut très grand. Donnons un bref aperçu de chacune de ses Vies d'après l'Introduction.

1° - La *Vie populaire,* la plus ancienne, est connue par six manuscrits. Deux seulement retiennent l'attention. Le plus ancien, celui du Rila, que Milétitch datait du XIVe siècle convient plutôt à la première moitié du XVe à cause du papier et de la marque d'eau. Un second manuscrit, du monastère Saint Jean, près de Guerman, au débouché de l'Isker dans la plaine de Sofia, offre des variantes de mots et de style qu'il est impossible d'attribuer au copiste, nul en grammaire et en style. Il faut donc admettre un prototype aujourd'hui perdu.

La Vie s'arrête au transfert des reliques du Rila à Sofia, ce qui nous reporte avant 1183. Par ailleurs la langue, déjà le moyen-bulgare, avec même quelques articles placés à la fin des mots, ne permet pas de remonter plus haut que le XIIe siècle.

Le plan et le récit ne correspondent pas à la formule hagiographique du Métaphraste, qui domine à Byzance après le Xe siècle dans les œuvres de longue étendue; ce n'est pas davantage le cadre des Vies courtes ou Prologues. Sans introduction nous assistons à différentes

(1) A cette époque la ville s'appelait Srédetz, slavisation de Serdica. Le nom de Sofia lui fut donné à la fin du XIVe siècle par Jean Chichman, le dernier tsar bulgare (K. Jiretchek, *Geschichte der Bulgaren*, p. 399). On peut croire que la grande basilique, heureusement restaurée aujourd'hui, lui faisait une autre impression que les petites églises de Tœrnovo.

circonstances de la vie du saint Il s'y entremêle de longues prières, puis on revient à l'activité du héros. En fait, il y a très peu de mesure et d'harmonie dans le récit. On y trouve par contre des traditions populaires, avec des circonstances détaillées de lieu et autres, enfin des éléments apocryphes. Le tout est écrit d'une manière populaire et naïve qui a valu son nom à la Vie. « Les éléments apocryphes qui interviennent ici, dit M. Ivanov, n'ont rien d'anti-chrétien ni d'hérétique, simplement ils ne sont pas légitimes, tout en étant propres à beaucoup d'œuvres hagiographiques tolérées par l'Eglise... Le patriarche Euthyme, qui utilisa cette Vie, voyait dans ce fait une manière inexpérimentée d'écrire ». Quelle que soit la place tenue dans ce récit par saint Jean le Théologien, très en honneur chez les bogomiles, et par les emprunts faits aux divers écrits apocryphes qui le concernent, dit encore notre auteur, aucun rapprochement n'est possible avec la doctrine bogomile, quoi qu'ait prétendu le savant russe Sirkou. En effet, parler d'églises, de monastères, de reliques, de culte des saints, de miracles obtenus par leur intercession, tout cela est loin de correspondre avec la mentalité bogomile. On sait que le professeur Ivanov est particulièrement informé sur ce sujet. De même, on admettra facilement, après ses explications, que cette Vie fut composée au Rila et non à Srédetz où le corps saint venait d'être transporté.

2. — L'auteur de la *Deuxième Vie* est Georges Skylitzès, fonctionnaire byzantin, signalé en 1166, et qui devint dans la suite gouverneur de Srédetz, toujours sous Manuel Comnène (1143-1180). L'écrivain raconte comment l'empereur eut la main guérie près de la tombe du saint ; mais quelle date assigner à ce miracle puisque Manuel se rendit plusieurs fois à Srédetz ? Son dernier passage est de 1172 La Vie, du moins, fut écrite avant 1183, car en cette même année eut lieu le transfert en Hongrie des reliques du saint, et l'évènement n'y est pas mentionné.

Malgré l'opinion de Sirkou, on ne peut douter que la Vie fut écrite en grec ; son auteur est d'ailleurs connu dans la littérature religieuse par un *Canon* en l'honneur de saint Dimitri et une épigramme de 100 vers en tête de la Panoplie Sacrée d'Andronic Kamateros (1). De plus, dans sa forme actuelle son texte renferme nombre de particularités de termes et de style qui indiquent son origine. Ivanov signale encore un

(1) On a encore de lui une acolouthie sur la *pierre de l'onction* et un canon en l'honneur de saint Georges (*Deux canons inédits de G. Skylitz s*, par Sophrone Pétridès, dans *Vizantiiskij Vremennik*, tome X, 1903).

fait très précis. Au moment où l'on transportait du Rila à Sofia les reliques de saint Jean, « *Diogène* gouvernait l'Etat ». Le premier traducteur, n'ayant aucune idée de ce personnage, bifurque dans un contre-sens et parle de *deux parents*. Un autre après lui, peu satisfait du premier contre-sens, le corrige par un second ; il est alors question de *barbe !* Ce Diogène pouvait être Constantin Diogène, qui après sa victoire sur le bulgare Sermon, gouverneur de Belgrade, fut nommé par Basile II « provéditeur de toute la Bulgarie ». On peut encore penser au fils du premier, Romain Diogène, qui avant d'être empereur fut aussi « duc de Bulgarie ».

Zlatarski avait pensé que cette Vie, écrite par Skylitzès, était la base de la *Vie populaire;* cette opinion ne résiste pas à l'examen.

3. — Le *Ier Prologue,* ou Vie abrégée, ajoute le transfert des reliques de saint Jean à Tœrnovo. Le contenu indique un écrivain bulgare, conscient de sa nationalité et vivant à l'époque du royaume de Tœrnovo. Les deux plus anciens manuscrits, sur parchemin, sont de la première moitié du XIVe siècle, mais la rédaction est antérieure à cette époque, en voici deux raisons. La deuxième Vie abrégée, postérieure à celle-ci, est conservée dans une copie du XIIIe siècle ; ensuite, on reconnaît la main du même rédacteur dans la Vie de saint Gabriel de Lesnovo et dans celle d'Hilarion de Moglena, écrites au début du XIIIe siècle à l'époque où les reliques de ces deux saints furent transférées à Tœrnovo.

Dans sa rédaction l'auteur a surtout utilisé la Vie écrite par Skylitzès. Cette première Vie abrégée a été reproduite dans les *Acta Sanctorum* au mois d'octobre, plus exactement dans le Supplément du P. Martinov pour les Eglises slaves ; mais elle a été mise à tort sous le nom du patriarche Euthyme.

4. — La *IIe Vie abrégée* est conservée, avons-nous dit, dans un manuscrit du XIIIe siècle. L'office liturgique, dont elle est accompagnée, est un remaniement de celui qui fut composé à Srédetz lors du premier transfert des reliques. C'est après l'indication du transfert à Tœrnovo que des changements se manifestent dans le texte ; c'est donc après cet événement qu'il faut placer cette rédaction. Elle utilise les expressions de l'office même. Ce que personne n'avait encore dit avant le nouvel auteur, c'est que le corps de saint Jean à Tœrnovo reposait dans le monastère construit spécialement en son honneur à Trapézitza.

5. — *Le patriarche Euthyme* estima nécessaire une nouvelle vie de saint Jean, car parmi les précédentes « les unes étaient rédigées d'une façon grossière et malhabile, d'autres passaient sous silence les événe-

ments de l'histoire bulgare ». Il rédigea son travail suivant les règles du genre hagiographique en vigueur à l'époque des Paléologues. Euthyme s'est beaucoup servi de Skylitzès; les emprunts sont frappants, sans devenir cependant une simple traduction, et il corrige la tendance de son devancier à ne parler que de l'empereur byzantin. Euthyme n'a pas ignoré les autres sources et il emprunte des épisodes à la Vie populaire, mais il utilise surtout la Ire Vie abrégée. Le manuscrit le plus ancien est du XIVe siècle.

6. — La vie composée par Euthyme est toujours accompagnée d'un supplément où *Vladislas Gramatik* raconte la restauration du monastère du Rila, un moment abandonné, et le retour triomphal des reliques de saint Jean en 1469. L'auteur fut un des plus actifs ouvriers de la littérature religieuse et un zélé propagateur des œuvres d'Euthyme. Il a laissé une double rédaction des événements qu'il raconte. La première fut écrite peu de temps après le transfert et contient quelques détails et des noms de personnalités locales qui manquent dans la seconde rédaction écrite en 1479.

7. — Un autre grec, *Dimitri Cantacuzène*, admira la vie austère de saint Jean. Il écrivit pour lui une Vie-panégyrique et un office. Ce personnage occupait sans doute une situation importante dans cette région minière du nord de la Macédoine, puisque Vladislas Gramatik l'appelle son proche seigneur. Il s'intéressa à la littérature religieuse, témoin ce *Recueil*, aujourd'hui à Zagreb, que Vladislas transcrivit pour lui. C'est au Rila même, devant les pélerins, qu'il prononça le dit panégyrique, à la date où était célébré le transfert des reliques (1er juillet), l'une ou l'autre année qui suivirent cet événement. Ce fait suffit à prouver que l'auteur savait la langue du pays et qu'il n'a pas eu besoin d'un traducteur.

Bien qu'elle utilise Skylitzès, Euthyme et les autres sources, cette Vie est une œuvre originale; elle est surtout personnelle lorsque son auteur parle des événements de la période turque et manifeste son admiration pour le saint. Il utilise aussi quelques sources et traditions inconnues par ailleurs. On constate son effort pour maîtriser ses préjugés de race, et s'il n'oublie pas le refrain sur la barbarie et la grossièreté des bulgares, il ne cache pas non plus l'arrogance des grecs, et voit dans les malheurs des chrétiens une punition de Dieu.

8. — *Nicodème l'hagiorite*, dans le Synaxaire qu'il fit imprimer à Vienne en 1819, a réservé une place aux saints bulgares. Certaines de ces vies étaient déjà traduites en grec, d'autres le furent par ses soins. Ainsi nous apprenons que la Vie de saint Jean « fut traduite en grec,

par le très savant Séraphin avec la collaboration du très saint épitrope de Chilandar, Jonas ». Ces deux moines étaient bulgares, la chose est prouvée ; du reste le monastère serbe fut à certain moment abandonné aux bulgares. Cette Vie n'est pas une traduction littérale de quelqu'une des Vies slaves connues, mais une libre compilation.

Tous ces documents sont reproduits d'après les copies les plus anciennes, sauf la I^e^ Vie brève, et accompagnés des variantes. La paléographie a été conservée avec le plus grand soin. Cependant l'auteur a divisé les textes en paragraphes ; de même il s'est servi de la ponctuation actuelle et a placé des lettres majuscules aux noms propres. Bref, nous retrouvons son habituel souci d'exactitude et de clarté.

P. S. Dans son dessein de mieux faire que ces devanciers, Euthyme visait nettement la I^e^ Vie ou Vie populaire, les allusions sont trop évidentes ; il est donc étrange qu'un écrivain ait voulu récemment intervertir cet ordre et présenter la Vie populaire comme postérieure à Euthyme. De plus, l'auteur de la Vie populaire voulant glorifier saint Jean ne pouvait omettre les solennités des diverses translations, or il s'arrête à la première qui dérobait le corps saint au Rila ! Le professeur Ivanov fournit tous les éléments d'une réfutation.

Récits bulgares d'autrefois

Il s'agit d'un recueil destiné avant tout aux étudiants en philologie slave, et en second lieu aux amateurs du passé bulgare désireux de savoir ce que pouvaient lire autrefois en dehors des livres d'église les esprits curieux de littérature, et sous quelle forme se présentait alors ce genre littéraire dans lequel nous rangeons aujourd'hui les contes, nouvelles, romans, etc., le genre proprement narratif. Nous assistons dans la préface de l'auteur à la genèse de la littérature narrative, à son cheminement à travers l'Asie Mineure, d'est en ouest, Inde, Perse, orient hellénistique, puis son passage à Byzance et son arrivée en territoire bulgare, où la traduction et l'imitation furent les premiers essais littéraires.

L'auteur a choisi parmi les anciens textes bulgares vingt-neuf morceaux de longueur variée. Les plus courts sont reproduits en entier, tandis que pour les autres un résumé remplace le texte par endroits. Tous ces récits se présentent traduits en bulgare moderne ; dix-sept

(1) IVANOV (IORDAN), *Staroboelgarski razkazi* (Texte, traduction néo-bulgare et notes), in-8°, VI-319 pages ; Sofia, 1935. Bibliothèque de l'Université, N° 165.

d'entre eux cependant sont accompagnés du texte ancien. Chacun de ces morceaux est précédé d'une petite introduction, où divers renseignements sur le sujet, la provenance du texte et la bibliographie sont présentés d'une façon tout à fait claire, et où se manifeste une fois de plus la compétence de l'auteur.

Si la littérature d'imagination domine dans ce recueil, et plus souvent imitative qu'originale, on est très heureux d'y rencontrer cependant quelques récits d'allure historique qui font d'autant plus regretter l'éparpillement de tant de textes précieux. Donnons ces titres qui nous intéressent : *Les latins attaquent le monastère du Zographe. — Ruine de la Macédoine par les Turcs en* 1371, par le moine Isaïe, — *La chute de Tœrnovo et le patriarche Euthyme,* par Grégoire Tsamblak, — *L'occupation turque des Balkans, — Le transfert du corps de saint Jean Rilski, de Tœrnovo au Rila,* par Vladislas Gramatik, — *L'islamisme imposé à la région de Tchépino,* par Méthode Oraguinov, — *Fragments de l'autobiographie de Parthène Pavlovitch.* Les numéros 3, 4 et 5 sont accompagnés de l'ancien texte.

L'auteur n'avait en vue que la composition littéraire dans les morceaux qu'il publie et non leur valeur historique possible, il n'y a donc pas à critiquer son choix, estimons-nous heureux au contraire de trouver ici ces fragments d'histoire, en particulier les trois derniers de notre liste. Chacun d'eux, à un point de vue différent, offre un intérêt considérable, et la mentalité qui s'y réflète est vraiment caractéristique du milieu. Le transfert des reliques de saint Jean est une manifestation de foi profonde doublée d'un mouvement patriotique ; éclaircie bien isolée sous le régime oppresseur.

Les aventures de Parthène Pavlovitch (né à Silistra à la fin du XVIIe siècle et mort en 1761) intéressent l'historien à plus d'un titre, ce bulgare a tellement voyagé ! Dans son autobiographie, rédigée malheureusement sur le tard, il a négligé toute date précise et mélangé les épisodes, mais on le suit volontiers dans ses randonnées, en particulier dans la Macédoine du sud-ouest, peu favorisée par les voyageurs de cette époque. Parthène aimait la bataille et les coups de bâton qu'il reçut des Turcs n'ont pas dû l'étonner. Il savait même provoquer des gens inoffensifs. Incapable de maîtriser cet instinct guerrier, et ne pouvant, sans de trop grands risques, le manifester dans les régions soumises aux Turcs, il alla mettre ce talent au service des serbes en territoire autrichien. L'ardeur combattive qu'il y manifesta contre les catholiques lui valut d'être choisi comme évêque auxiliaire de Srem-Karlovtzi !

L'affaire de Tchépino est une page peu honorable pour la mémoire d'un métropolite grec de Philippopoli.

Le bref récit-panégyrique sur le sort malheureux de certains moines du Zographe est loin d'être l'œuvre d'un témoin oculaire, quoi qu'en pense l'éditeur. Même sans faire valoir que la seule copie connue du document est du XVIe siècle, comme le professeur Ivanov le rappelle d'ailleurs loyalement, il y a l'aveu du rédacteur lui-même : « *Autrefois* quand le Paléologue régnait sur les grecs... » Cet écrivain a réuni et fondu dans un même récit le souvenir de deux événements distincts : la pression violente exercée par Michel Paléologue pour imposer l'union avec Rome, et d'autre part le pillage du monastère susdit, complété par l'incendie où périrent les moines. Le fait des brigandages et des tueries des catalans dans cette région de la Chalcidique sous Andronic Paléologue, le fils de Michel, fait auquel se rapporte, croyons-nous, cette attaque des latins, est attesté par quatre écrivains de cette époque. Par contre, aucune source contemporaine ne nous apprend que Michel Paléologue usa des cruautés à l'Athos comme il le fit à Constantinople. Il avait sans doute estimé que ses sujets seraient impressionnés par ces mesures de rigueur et accepteraient, au moins pour sauver la façade, comme le dit si clairement Pachymère, ce que Rome demandait. Dans son échec, il espérait cependant que les envoyés du Pape, témoins de son zèle farouche, seraient ses avocats auprès de leur maître pour que celui-ci continuât d'arrêter Charles d'Anjou. Or là-bas, sur la presqu'île athonite, à quoi lui auraient servi ses cruautés, sans témoins pour les apprécier et en informer le Pape ? Si Michel envoya des troupes dans l'ouest, ce fut contre les princes, ses parents, qui avaient rejeté son autorité ; ces troupes furent d'ailleurs battues. Mais il est au moins plaisant de supposer que l'empereur prit à son service des bandes latines, alors qu'il acceptait justement l'union abhorrée pour éloigner les latins et leurs revendications sur Constantinople ! On peut donc s'étonner de voir dans l'introduction de l'éditeur ces renseignements très précis : « Il y eut une forte opposition (aux desseins de Michel) à Constantinople *et à l'Athos, mais quelques monastères de la Sainte Montagne furent forcés d'accepter l'union. Le Zographe tint fortement pour l'orthodoxie,* les bandes latines le pillèrent et le brûlèrent ». A quelle source contemporaine a été emprunté le passage que nous soulignons ? Car il faut écarter comme dénuée de toute valeur la légende athonite sur Michel Paléologue ; et pour justifier cette exclusion, il suffit de remonter à la première manifestation de cette légende, où la fantaisie dépasse toute mesure.

Cette contestation ne saurait amoindrir les nombreux avantages de ce recueil et le grand mérite du savant professeur qui met à notre disposition des documents à peu près inaccessibles. On est sûr également de retrouver ici, dans les diverses introductions et notes, les qualités de l'érudit consciencieux et du chercheur perspicace qui caractérisent les travaux du même auteur. Quant à la traduction en bulgare moderne de ces documents anciens, elle est un signalé service, et l'on peut en apprécier la valeur en se rappelant la maîtrise du professeur Ivanov en philologie slave. Comment ne pas souhaiter de voir ainsi réunis et traduits tant de textes historiques anciens-bulgares encore dispersés et hors d'atteinte !

Antiquités religieuses de l'éparchie de Vratza (1)

Le professeur Gochev les a étudiées sur place, et de toutes les notes par lui recueillies il nous présente ce qu'il estime le plus important. Avec le trésor de la Métropolie de Vratza, dont il a par ailleurs établi l'inventaire complet, l'auteur a exploré les deux monastères de Tchérépich et de Tœrjich (près de Stroupetz) et deux villages voisins de Mezdra. L'histoire de l'art religieux et l'histoire monastique, aussi bien que la langue bulgare en raison de toutes les inscriptions recueillies, trouvent dans cette enquête un apport très précieux. Dans ce domaine de l'art religieux, qui lui est familier, l'auteur est de plus un guide parfait, car à l'attrait personnel qui lui fait entreprendre ces recherches, il joint une clarté d'exposition remarquable et l'objectivité la plus consciencieuse.

Cette moisson archéologique offre aussi un intérêt assez nouveau ; à côté d'une pièce authentique de bel art byzantin, nous trouvons en effet de nombreux témoins d'une école bulgare d'art religieux, aussi bien en broderie qu'en orfèvrerie. L'icône byzantine en question, un Christ bénissant, vaut moins, semble-t-il, par sa peinture, peut-être retouchée, que par son cadre en argent finement travaillé et qu'enrichissaient huit médaillons en émail cloisonné. Il n'en reste qu'un malheureusement, celui de saint Spiridon. L'ouvrage de Kondakov sur les émaux byzantins a servi pour dater ce médaillon ; on peut également en avoir une idée dans l'*Épopée byzantine* de Schlumberger (tome I, p. 748 et tome II, p. 521).

(1) Gochev (Ivan) : *Tserkovni starini iz Vratchanska Eparkïia.* In-8°, 52 pp. (Extrait de l'Annuaire de la faculté de théologie de Sofia, tome XI, 1933-1934). Illustré de 23 reproductions photographiques et une planche.

Les artisans bulgares, et en particulier les orfèvres de Tchiprovetz, ont laissé quelques beaux spécimens de leur talent : deux couvertures d'évangéliaires, l'une de 1612 provenant de Tchiprovetz, l'autre de 1642, apparentée, dit l'auteur, à un évangéliaire de Chtip de 1696 ; un bâton pastoral destiné au métropolite de Tœrnovo, Gabriel, en 1612, travail accompli par deux artistes de Tchiprovetz ; un calice de 1628 dont la coupe est en argent doré ; enfin une croix d'autel de 1601 due également à Tchiprovetz. Chacune de ces œuvres porte une ou plusieurs inscriptions bulgares.

La broderie nous offre un *épitaphion,* ou linceul du Christ, de 1621, tissé de fil de soie, d'or et d'argent. En plus du thème habituel à cette pièce liturgique, on a représenté ici la scène de l'Annonciation. Les artistes ont brodé leurs noms et la date, mais pas d'indication de lieu ; l'inscription bulgare qui encadre le morceau ne s'adresse qu'à la piété des fidèles. Un *épitrachilion,* ou étole, du XVIIe siècle nous donne un beau spécimen de figures brodées sur un étoffe de soie noire, l'auteur l'apparente aux œuvres similaires de Moldavie. Un *antimension* du XVIIe siècle présente un des types iconographiques les plus anciens. Ce lot de broderies fut augmenté, dans la première moitié du XIXe siècle, de tous les vêtements liturgiques légués par un évêque de Vratza, Agapios. Le *saccos,* ou tunique, de ce prélat, est une œuvre fort belle. Si les scènes de la Passion du Sauveur que l'artiste a brodées sont empruntées à Poganovo ou à Zémen, leur exécution dénote un talent incontestable. L'artiste a donné en grec le nom de l'évêque, son lieu d'origine et la date, mais il a signé en bulgare : Nicolas Pavlovitch de Vratza.

L'art est encore représenté par les peintures murales de l'ancienne église du monastère de Tœrgich. Le lien qu'elles présentent avec la décoration d'autres églises, en particulier Saint Pierre et Paul de Tœrnovo, les a fait dater du XVe ou du XVIIe siècle.

Le soin qu'apporte l'auteur à la description des œuvres d'art n'apparaît pas moins dans la mise en valeur des inscriptions bulgares qui les accompagnent. Cette moisson épigraphique a d'ailleurs été complétée par le dépouillement d'une dizaine de manuscrits liturgiques, où, avec le nom du copiste, les autres circonstances de temps, de lieu, de personnes et l'anathème habituel, nous pouvons noter les propriétaires successifs. En plus de trois manuscrits du XVIe siècle, s'en présentent cinq du XVIIe. Une seule production originale les accompagne, à savoir les « souvenirs » d'un moine au début du XIXe siècle. Ils ont d'ailleurs été déjà publiés.

Il eût été bien étrange de ne pas rencontrer à Vratza quelques vestiges du fameux évêque Sofroni qui écrivit des mémoires si simples mais si poignants. De fait l'auteur a identifié le *Sloujèbnik* (ou Pontifical, imprimé à Moscou en 1760) dont se servait le prélat et que le métropolite de Roussé, Grégoire, céda à Vratza en 1884. Une lettre de ce métropolite indique toutes les étapes parcourues par le précieux volume depuis Bucarest où Sofroni mourut en 1816.

Sans que nous insistions longuement sur la valeur des inscriptions recueillies, on voudra bien croire qu'elles sont une sérieuse contribution à l'histoire bulgare à différentes époques. Pour ce qui nous concerne, les mentions de métropolites et d'évêques de cette région sont les bienvenues, même celles qui se rapportent au XIXe siècle, puisque les pillages et les guerres, sans parler d'autres causes plus détestables, qui ont fait disparaître toutes les archives, ont continué jusqu'en 1877. Je ne voudrais pas affirmer qu'après cette date, la négligence n'a pas occasionné d'autres dégats. Souhaitons à l'auteur d'être toujours aussi heureux dans ses explorations futures. Tout au plus lui reprocherions-nous d'avoir laissé dans l'ombre quelques détails. Nous n'avons pas rencontré la moindre allusion à la fondation de l'évêché de Vratza, ni à une liste quelconque de ses prélats. De plus : page 49, N° VII. Quel est cet archevêque Samuel cité dans le manuscrit de Pazardjik ? Puisque l'auteur a dressé précédemment une liste des métropolites de Philippopoli, il aurait pu situer ce personnage.

page 24. La moindre indication topographique sur le monastère Kassinetz aurait permis d'identifier l'archevêque Gabriel dont il est fait mention à son sujet.

page 7. Un manuscrit du Livre des Epîtres nous est présenté comme du XVIe siècle sans qu'on en donne le motif, alors que la date fournie par l'inscription est 1644.

page 3. Le manuscrit N° II contient quelques « Vies », leur détail n'eut pas été superflu.

Dans le lexique l'évêque de Vratza, Nathanael, est signalé à la page 8, au lieu de la page 4.

page 28. L'auteur a fait revivre en partie la très intéressante figure de l'évêque de Vratza Agapios (1833-1846) que tout permet de considérer comme bulgare. Il n'y avait pas à hésiter, croyons-nous, sur son lieu d'origine. Ce Kolgiros en Macédoine ne peut être que Poligiros ou Poliros de Chalcidique. Le Π dans l'écriture slave a parfois les apparences d'un K, j'en ai quelques exemples sous les yeux, tirés des Actes de Kouthumous à l'Athos. La barre transversale, qui devrait être hori-

zontale, commence au tiers supérieur du premier jambage et s'élève en diagonale, puis le deuxième jambage prend au dernier tiers de la barre transversale. Ceci dit pour la graphie défectueuse, passons au fait lui-même. La population de la Chalcidique est aujourd'hui parfaitement grécisée, mais cela ne remonte pas bien haut, d'après le témoignage d'un grec de cette région. Aux textes très explicites que l'on trouve dans Iordan Ivanov (*Bœlgarité v Makédonïia,* p. 166 et surtout p. 210), il faut ajouter les renseignements puisés par Ivan Sakœzov aux Archives de Venise, où nous voyons Poligiros et Kassandria habitées par des bulgares (*Sbornik Milétitch,* p. 649-653).

Nouvelles recherches sur le Monastère de Batchkovo

La découverte et la publication du *Typicon* de ce monastère par Mgr Louis Petit en 1904 avaient comblé d'aise les Bulgares. Ce document leur apprenait, en effet, que par la volonté expresse du fondateur, le géorgien Grégoire Pacourianos, l'entrée des grecs dans la communauté avait été interdite pour toujours. Du coup, c'était la fin de toute compétition pour la possession du monastère et de ses biens (1).

Le texte du Typicon et plus encore l'Introduction substantielle et vivante dont le savant byzantiniste l'avait agrémenté encouragèrent de nouvelles recherches. Parmi les études publiées sur Batchkovo dans les années qui suivirent, il faut surtout mentionner celle du professeur Iordan Ivanov, parue dans les *Izvestïia* de la Société archéologique bulgare (tome II, 1911). Quand fut terminée la série des guerres, le professeur Grabar, aujourd'hui à Strasbourg, étudia à trois reprises Batchkovo sous son aspect artistique et en particulier iconographique. A ce point de vue la chapelle-ossuaire devait attirer l'attention bien plus que le monastère lui-même et ses églises plus récentes. Ce que faisait déjà remarquer en 1894 un français qui les visita.

Si l'on ne peut encore songer à écrire l'histoire même du monastère, car les raisons que Mgr Petit indiquait (p. XXIII et XXXII) n'ont pas disparu, de nouvelles recherches sont possibles cependant. C'est ainsi que le protoprêtre Ivan Gochev, professeur à la faculté de théologie de Sofia, nous a livré quelques résultats très appréciables d'une

(1) Lorsque les moines de Batchkovo en 1894 avaient rejeté la juridiction du Phanar, le patriarche grec, tout comme au bon vieux temps, avait fait intervenir le gouvernement turc à Sofia pour se faire restituer une suprématie et des revenus qu'il savait peu légitimes puisqu'il avait en sa possession le texte original du fameux Typicon. D'autre part ses prétentions étaient irréfutables tant qu'on ignorait la teneur du Typicon.

exploration qu'il a entreprise dans la bibliothèque du monastère (1). Nous ne savons si le patient chercheur publiera toutes les notes qu'il a relevées dans les manuscrits et les imprimés, en tout cas ce qu'il nous communique ici ne fait double emploi avec aucun des travaux précédemment parus, mais vise seulement à combler des lacunes signalées par ses devanciers. On verra qu'il y a très heureusement réussi. Sans nous astreindre à l'ordre suivi par l'auteur, notons quelques-uns de ses résultats.

Trois souvenirs de l'histoire bulgare se rattachent au monastère de Batchkovo. Le tsar Ivan Assène, qui restitua à l'empire bulgare une bonne partie des limites qu'il avait au temps de Siméon, avait aussi restauré la forteresse qui commandait la vallée de Batchkovo et lui avait adjoint une église qui existe encore. Le tsar avait de plus attesté son œuvre par une inscription gravée sur un rocher voisin. Celle-ci fut martelée par les grecs vers la fin du XIXe siècle, mais le français Paul Lucas l'avait heureusement relevée en 1706. Ivan Assène, constructeur et bienfaiteur d'églises (l'auteur en cite des exemples p. 13), avait-il pu négliger le monastère tout proche ?

Un autre star bulgare. Ivan-Alexandre, a du moins son portrait dans la chapelle-ossuaire, sur une paroi du vestibule, à l'étage supérieur Une main reconnaissante l'a même gratifié du titre de bienfaiteur, inscrit en grec toutefois. Titre qui dans la suite a été biffé de plusieurs traits, mais se laisse encore deviner. Le portrait lui-même a subi les mutilations habituelles de la part des turcs, mais il faut le reconnaître, il a encore bien plus souffert des jeunes bulgares que l'on conduit là-bas « pour les instruire ».

Vient en troisième lieu le souvenir du dernier patriarche de Tœrnovo, Euthyme chassé de la capitale que les turcs prirent en 1393. Deux documents contemporains, de provenance différente, s'accordent pour attester le séjour à Batchkovo d'Euthyme et de ses disciples. Or au monastère il ne restait pas la moindre trace de leur passage. « Nous avons examiné feuille par feuille, nous dit l'auteur, tous les manuscrits et tous les anciens livres imprimés, et nulle part nous n'avons pu voir le moindre vestige slave sur la vie du patriarche Euthyme ou celle de ses disciples dans le monastère » (p. 11). L'œuvre destructrice commandée par les hiérarques grecs avait donc été soigneusement exécutée ;

---

(1) Gochev (Pr. Ivan.), *Novi danni za istoriiata i archéologiiata na Batchkovskiia Monastir*, in-8°, 52 p., 21 ill. Extrait de l'Annuaire de la faculté de théologie de Sofia, tome VIII, 1930-31. Prix : 50 léva.

toutefois la sagacité et la patience du chercheur ont fait revivre les disparus. Trois listes de noms, découvertes par Gochev, se présentent avec une parenté certaine. Malgré les mutilations du temps, c'est bien la même liste des dyptiques, transcrite de siècle en siècle. Sur la liste du XVIIe siècle, comme sur l'Euchologe de 1428, trois noms se retrouvent dont l'identification est désormais certaine : Mathieu, André, Andronik. Mathieu serait le donateur du célèbre « épitaphion » ou linceul du Christ, que l'on fait remonter à la fin du XIVe ou au début du XVe siècle. André et Andronic offrent ceci de particulier que dans les autres listes des bienfaiteurs leurs noms ne se retrouvent pas une seule fois; aucune confusion n'est donc possible et il faut les identifier avec deux disciples d'Euthyme qui portaient ces mêmes noms et sont connus pour avoir vécu avec lui à Batchkovo.

Dans une troisième liste, qui semble l'écho d'un long usage, figure aussi un Jean Assen. C'est la seule mention de ce nom, tandis que plusieurs autres noms qui l'accompagnent se retrouvent dans la liste du XVIIe siècle. Celle-ci toutefois présente elle-même des vides où le nom a été gratté, dit Gochev; on ne peut donc rien conclure de défavorable.

Quant à la tombe du patriarche Euthyme, « que le peuple honora pendant longtemps », son souvenir s'est complètement perdu. Le professeur Gochev pense que des fouilles autour de la grande église actuelle pourraient amener quelque résultat. Cela supposerait que cette église fut construite sur les fondements de l'ancienne, ce qui n'est pas certain.

Un autre point où les recherches de l'auteur ont obtenu un résultat satisfaisant c'est l'époque de la restauration du monastère et de son église. Mgr Petit déplorait de ne pouvoir assigner une date à ce métropolite de Philippopoli, Daniel, que le patriarche de Jérusalem, Chrysanthe Notaras, désignait comme le restaurateur de cette église. De toute façon il fallait le placer avant 1628. Le professeur Gochev a retrouvé plusieurs notes sur ce hiéromoine Daniel qui mourut métropolite de Philippopoli en 1595. L'une d'elles parle d'un « document du patriarche Jérémie qu'un certain métropolite avait reçu mission de retirer, ainsi qu'un firman du sultan, pour l'église du monastère qui était détruite ». Le début de cette reconstruction doit donc se placer à l'une des trois périodes où Jérémie II fut patriarche, entre 1572 et 1595.

Une nouvelle inscription découverte à l'étage inférieur de la chapelle-ossuaire, près de l'entrée, nous apprend que la décoration picturale des deux étages du monument a été l'œuvre d'un certain Jean, peintre géorgien.

Les listes de bienfaiteurs du monastère, publiées en appendice, sont utiles à plus d'un titre. Relevons surtout la présence de nombreux métropolites qui vécurent là-bas. L'auteur cependant n'y insiste pas, ayant utilisé ces indications dans un essai de liste épiscopale de Plovdiv. Il s'arrête seulement ici aux prélats bienfaiteurs attitrés du monastère ou qui ont pris part à son administration, tel ce hiéromoine Christophore, devenu higoumène au monastère, puis métropolite de Prizrend en 1742. En 1750 on le retrouve à Batchkovo comme « ancien de Prizrend et higoumène » ; à plusieurs reprises il apparaît avec ce titre dans les comptes. Enfin en 1762 il est nommé évêque auxiliaire à Stanimaka, au temps du métropolite de Plovdiv, Auxence. L'auteur a retrouvé dans le métoque du monastère à Stanimaka le document patriarcal qui, suivant l'usage, recommande aux fidèles de payer intégralement les taxes à leur nouvel évêque et de lui rendre tous les honneurs accoutumés. Christophore mourut le 2 septembre 1772. Ce n'est pas sans raison que l'auteur s'étend sur le cas de ce personnage, car c'est bien de lui qu'il est question dans les deux documents, publiés par Mgr Petit (p. XXVI-XXX), où nous voyons un higoumène Christophore remplacé par l'higoumène Nathanaël sur un ordre du patriarcat ; changement qui doit se placer avant 1749, année où fut prise la copie des deux lettres. Le patriarche Païsios qui les a signées ne peut être que Païsios II, lors de son deuxième patriarcat, lequel commence en août 1740. Le motif de ce changement d'higoumène est encore le secret des archives patriarcales.

Chemin faisant, l'auteur a relevé ce qui, malgré la main-mise du patriarcat grec, montre que le monastère est loin de former une entité grecque sans mélange, et que tout n'est pas grécisé autour de lui : livres de quêtes où les noms des donateurs indiquent surtout des bulgares ; higoumènes provenant de centres bulgares ; psautier grec dont tous les titres sont en slave ; traduction bulgare, bien que transcrite en lettres grecques, du fameux « Damaskine » ou *Trésor* du moine Damascène (XVIe siècle) ; décoration du monastère, au début du XIXe siècle, par le peintre Zacharie, bulgare de Samokov, ami de Néophyte Rilski.

De tous les documents, chrysobulles, titres de propriété, etc., énumérés dans le Typicon, de tous ceux qui s'y ajoutèrent dans la suite, il ne reste rien. Si, Gochev en a retrouvé trois lambeaux utilisés dans la reliure des livres. Deux provenaient de l'Athos, l'un portait la signature du hiéromoine Séraphin, higoumène d'Iviron, l'autre celle du hiéromoine Kosmas, higoumène de Dochiarion. Un troisième débris, écrit

en moyen-bulgare, sert encore de couverture à un livre, il proviendrait de quelque tsar bulgare.

L'auteur distingue deux étapes dans cette disparition des documents. Aux XVIe et XVIIe siècles on détruit par ignorance, tandis qu'aux XVIIIe et XIXe siècles « les livres et objets qui portaient des traces de la vie bulgare et des donations bulgares au monastère *ont été transportés* hors de Bulgarie, ou bien simplement détruits... par chauvinisme ». On goûtera le curieux euphémisme qui permet de voiler pudiquement un vol manifeste ! Le protoprêtre Gochev est en effet très réservé sur les responsables de ces derniers faits qui caractérisent les relations du patriarcat de Constantinople avec les bulgares. Il ne renvoie même pas à la page où Mgr Petit raconte le départ du Typicon original et son arrivée au patriarcat. Ajoutons à son récit un témoignage qui ne manque pas d'intérêt. C'est le renseignement que donnait l'higoumène grec de Batchkovo, Acace, à des français venus visiter le monastère en avril 1894 : « Des archives ! et qui s'en occuperait ?.. Quant à la bibliothèque, elle se compose de quelques livres que nous gardons dans la salle du trésor et que je vous montrerai. Tous les ouvrages importants, les papiers concernant le monastère notamment, ont été enlevés par ordre du patriarche et expédiés à Constantinople ». (*Missions des Augustins de l'Assomption*, 1894, N° d'octobre). Les visiteurs furent admis en effet au trésor, mais le temps leur fit défaut pour un examen attentif des livres.

Notre auteur les a examinés avec soin, « feuille par feuille, manuscrits et anciens livres imprimés » (p. 11). La bibliothèque de la fondation, celle que décrit le Typicon, n'était pas très riche, trente volumes de caractère religieux, dont dix-huit liturgiques. De ce groupe deux volumes subsistent encore, l'un se trouve au monastère, l'autre fait partie de la bibliothèque de l'Université d'Athènes; une note du XVIe siècle ne permet aucun doute sur sa provenance.

Aujourd'hui le monastère possède cent trois manuscrits et deux-cent cinquante deux imprimés anciens. L'auteur se contente ici d'une classification sommaire de ces manuscrits par siècles, avec le contenu détaillé seulement pour quelques numéros. Notons, parmi ces derniers, un évangéliaire avec synaxaire du XIe siècle, un exemplaire du Typicon de Saint Sabas du XIIe siècle, quelques volumes de Ménées, deux synaxaires, quelques recueils de Vies, malheureusement sans détails, le tout antérieur au XVIe siècle. Il ne reste plus un seul manuscrit slave, mais seulement les débris dont nous avons parlé. Quant aux imprimés anciens, ils sont tous grecs, et parmi eux se rencontrent huit éditions différentes du *Trésor* du moine Damascène de Salonique.

Après avoir parcouru ce travail consciencieux, où la peine dépensée par l'auteur a obtenu de très beaux résultats, on s'étonne de ne pas trouver un index des noms propres qui aurait permis l'utilisation des renseignements accumulés. Je relèverai aussi deux distractions :

page 6. Le copiste du manuscrit N° 29 est indiqué de la manière suivante : « *Grégoire le pauvre,* qui s'intitulait *disciple du Christ* ». La coupure est sans doute fautive, et *pauvre* doit qualifier *disciple.*

page 24. Le patriarcat n'a pas eu à intervenir dans la nomination de Christophore à la métropole de Prizrend en 1742, puisque l'archevêché serbe d'Ipek, dont Prizrend dépendait, fut rattaché à Constantinople seulement en 1766.

page 25. Parmi les trois signataires de la lettre du patriarche Joachim en février 1762, on cite Mélétios de Césarée; c'est Païsios qu'il faut lire, en accord du reste avec d'autres documents.

Ceci dit, il n'est que juste de rappeler le mérite et l'intérêt de cette contribution judicieuse à l'histoire du célèbre monastère. La place toute naturelle de cette étude est à côté du fameux Typicon, dont elle est un très heureux complément.

Coutumes des Bulgares ou des Pétchénègues ?

Le chroniqueur byzantin désigné sous le nom de Continuateur de Théophane a raconté que les Bulgares au moment de conclure leur trêve de trente années avec l'empereur Léon V l'Arménien (813-820) immolèrent des chiens en guise de serment. Pareil détail ne se trouve pas cependant chez le diacre Ignace, contemporain de cet événement, et qui nous montre les Bulgares prêtant serment à la manière byzantine, et les Grecs suivant à leur tour les rites bulgares qui sont décrits tout au long. Lequel des deux écrivains a dit la vérité ?

Pour l'historien V. Zlatarski, le premier chroniqueur a inventé le détail en question, il voulait compléter Génésius dont il s'inspire habituellement. Un autre savant bulgare, G. Katsarov, déclare le renseignement véridique, mais emprunté à une source inconnue.

Le slavisant B. von Arnim, professeur à Leyde, crut reconnaître cette source dans la lettre 66 du patriarche Nicolas le Mystique, et d'après lui, ce sacrifice de chiens aurait eu lieu en 913-914, lorsque le tsar Siméon assiégeait Constantinople. La dite lettre, en effet, signale des immolations de chiens et autres animaux dans certain pacte récemment conclu, mais il est impossible d'y reconnaître un traité de paix avec Siméon, car tous les chroniqueurs affirme que ce dernier retourna chez lui sans conclure la paix.

En plus de cette erreur trop évidente, il était assez étrange que les Bulgares chrétiens eussent pratiqué ces immolations sanglantes à côté de serments chrétiens dont on a les preuves, aussi le professeur Béchévliev ramena le sacrifice des chiens à l'époque de Léon V, et il crut se tirer d'affaire en déclarant que la lettre 66 avait été faussement attribué au patriarche Nicolas. Les Bulgares en effet y sont traités d'impies, terme qui d'après lui ne peut s'appliquer aux Bulgares chrétiens de l'époque de Nicolas. Argument bien fragile, car tous les ennemis de l'Empire gardé de Dieu sont invariablement qualifiés de cette manière !

Mal informé de certains épisodes de l'histoire byzantine, von Arnim n'a pu tirer un juste parti de cette lettre du patriarche, il en a faussé l'interprétation en plusieurs endroits. Béchévliev s'est mépris également en pensant que le pacte signalé par le patriarche avait eu lieu entre Bulgares et Byzantins. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que le langage de Nicolas soit d'une clarté irréprochable.

Remarquablement servi par son érudition et sa connaissance du grec, le R. P. Grumel a pu donner de ce document un commentaire authentique après l'avoir traduit de la manière la plus claire possible (1). Le patriarche Nicolas, d'ailleurs, n'est pas un inconnu pour le R. P. Avant de lui faire une place dans ses *Régestes du Patriarcat Byzantin* (fasc. II, p. 162-163) on peut croire que le savant byzantiniste avait mené à son sujet l'enquête la plus minutieuse. Voici donc l'épisode rappelé par ce dernier et qui s'adapte pleinement à tout ce que dit la lettre patriarcale. Tandis que le tsar Siméon ravageait impunément la Thrace pendant la minorité de l'empereur Constantin VII, Jean Bogas, stratège de Cherson, promit, si on le faisait patrice, d'amener les Petchénègues à se jeter sur les Bulgares. Ainsi fut fait. Le stratège s'en retourna avec sa dignité et conclut le pacte. A cette époque précise, c'est le seul traité conclu par Byzance avec des païens et rien n'empêche que les circonstances qui l'entourèrent soient celles que mentionne le patriarche. De plus on voit de quelle manière les Bulgares furent *cause* de ce pacte conclu suivant des rites païens, toujours suivant le patriarche.

Ces rites sanglants attribués aux Pétchénègues ne sont connus, il est vrai, que par la dite lettre, mais on en connait de semblables chez les

(1) GRUMEL (V.), *Sur les coutumes des anciens bulgares dans la conclusion des traités*, in-8°, 11 p. Extrait des *Izvestiia* de la société historique de Sofia, tome XIV-XV, 1937.

Hongrois et d'autres peuples du nord. Le P. Grumel suppose enfin que le Continuateur de Théophane aura, par comparaison, attribué aux Bulgares païens de 813, les coutumes d'autres païens, les Pétchénègues de 913, que le traité conclu par Jean Bogas venait de faire connaître.

Le copie-lettres du futur patriarche Joachim III et la Renaissance bulgare dans la région de Varna

Avant de parvenir à la charge suprême, le patriarche Joachim n'eut que deux étapes à franchir. Nommé à Varna le 11 décembre 1864, il quitta cette éparchie en janvier 1873, étant démissionnaire. Désigné aussitôt comme synodique, il recevait en 1874 la métropole de Salonique d'où il fut promu au siège patriarcal le 4 octobre 1878. Il dut se retirer en 1884, mais il occupa une deuxième fois le patriarcat de 1901 à sa mort, le 13 novembre 1912. Peu après cette date, on retraçait ici-même quelques aspects de l'activité du défunt, mais la mention de son passage à Varna était assez brève : « En décembre 1864, à trente ans, il était élu métropolite de Varna. L'histoire parle peu de ce premier épiscopat... » (*Echos d'Orient,* 1913, p. 67). De fait, les biographes officiels de Joachim, auxquels se référait le rédacteur, n'avaient pas jugé opportun de puiser dans la correspondance de l'ancien métropolite. Personne ne voulait, sans doute, rappeler d'amers souvenirs, pas même pour exalter la patience du prélat. Cette publication des lettres de Joachim sera donc la bienvenue pour tous ceux qu'intéresse l'histoire religieuse ou politique du proche Orient.

L'éditeur, qui a restreint son choix en ce qui concerne la question bulgare, nous donne d'abord 82 lettres du prélat qu'il accompagne d'une traduction bulgare. Il y joint, en traduction bulgare seulement, une vingtaine de documents qui expriment le point de vue des chefs du parti grec à Varna. En tête de tout cela figure la lettre synodale par laquelle le patriarche Sophrone présentait le nouveau métropolite à ses fidèles et leur recommandait de bien lui payer les taxes. Fait inoui, elle comportait une rédaction bulgare en face de la grecque. Elle s'adressait en effet « aux chrétiens » et ne mentionnait aucune communauté grecque.

De tout cet ensemble de documents, un seul croyons-nous, n'est pas

(1) Nikov (Prof. Pierre), *Bœlgarskoto vœzrajdénié v Varna i varnensko. Mitropolit Ioakim i négovata korespondentzia.* Sofia, 1934. Académie bulgare des sciences. In-8° XXII-494 pages. Prix : 250 léva.

inédit, c'est le N° 91. On le trouve dans le recueil publié en 1908 par Manuel Gédéon, à la demande du patriarche Joachim lui même : Ἔγγραφα περὶ τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος (p. 344).

Les lettres de notre métropolite conservées au patriarcat n'avaient donc tenté personne, mais leurs doubles existaient à Varna, car Joachim gardait copie de toute la correspondance officielle. Lorsque la métropole grecque de Varna fut supprimée en 1906 (*Echos d'Orient*, 1906, p. 309-310), toutes ses archives furent sagement recueillies par le savant Karel Chkorpil, fondateur, avec son frère Hermann, du magnifique musée de cette ville. L'organisation de ces archives fut confiée à l'archimandrite Inokentiï que sa parfaite connaissance du grec désignait pour cette fonction. De plus, la sympathie unanime dont ce dernier jouissait auprès du clergé devait lui permettre de compléter cette section religieuse du musée. C'est ainsi qu'y parvinrent par ses soins d'autres pièces trouvées dans les dépendances de l'église saint-Georges, entre autres la lettre synodale de Sophrone.

Non content de publier cette correspondance de Joachim, P. Nikov la replace dans le cadre des évènements, à savoir la lutte entreprise par les Bulgares pour leur indépendance (p. 95-186). Par ailleurs ce mouvement était bien antérieur à Joachim, d'où la nécessité d'un chapitre préliminaire sur la renaissance bulgare dans cette région jusqu'en 1865 (p. 1-94).

Le réveil national bulgare dans la province de Varna se fit sans difficultés au début, car son principal adversaire, le grec, manquait encore dans la région. Déjà dépeuplée pendant la guerre, cette contrée le devint davantage en 1829, après que des groupes considérables de chrétiens eurent suivi les armées russes (1). Le métropolite grec de Varna, Philothée, menaçait d'anathème ses fidèles qui ne voulaient pas le suivre. Il partit lui-même en Crimée, emportant tout ce qu'il y avait de précieux dans les églises de sa ville. Sur ces terres en partie abandonnées arrivèrent nombreux les bulgares du Balkan et même de Thrace. Ils ne trouvèrent devant eux que des musulmans et quelques milliers de chrétiens de langue turque, les gagaouses, installés à Varna et dans les villages environnants. On ne possède pas de données certaines sur la provenance de ce groupement, non plus que sur la date de son arrivée ; cependant certains caractères physiques l'apparentent sérieusement aux bulgares. Ce repeuplement bulgare, reconnu par les grecs eux-

(1) On peut avoir une idée de ce nouveau désert dans les *Lettres du Maréchal de Moltke sur l'Orient*, 2e éd. française, 1877, p. 132-133. Le texte original avait été publié en 1841.

mêmes, fut favorisé par une mesure qui assurait à cette contrée un grand essor économique : le sultan autorisa l'exportation des céréales.

Le renouveau de vie nationale devait surtout se manifester par des églises et des écoles bulgares, comme le montre l'auteur en passant en revue les centres principaux où les ressources permettaient de construire ces églises alors si rares. On en compte par exemple trois pour un groupe de trente cinq villages. Baltchik même n'en possédait pas, et pour « s'ecclésier », comme on dit là-bas, il fallait se rendre à Kavarna, à trois heures de marche. La construction d'une église exigeait de plus un firman du sultan, et pour l'obtenir l'intervention de l'évêque était nécessaire. La fuite de Philothée n'avait pas dû encourager les candidats à la succession; toutefois nous voyons, de 1838 à 1845, un métropolite Joseph qui voulut être l'évêque de tous, et accorda aux bulgares comme aux autres son appui auprès de l'autorité turque. C'était, il est vrai, un bulgare des environs de Serrès, qui parlait volontiers la langue de ses compatriotes. Un des contemporains de ce prélat nous en a tracé un portrait fort attachant; le charme du conteur et un don très particulier d'observation font de cette page un morceau de choix.

Grâce au métropolite Joseph, Baltchik, centre bulgare, eut alors son église et son école, payées par le généreux Koïou Raïtchev. Bazardjik fut pareillement doté, mais ici l'opposition n'essaiera pas de s'établir. A Provadia le groupe gagaouse marchait d'accord avec les bulgares; dans la même église on chantait tour à tour en grec et en bulgare, et à l'école le maître enseignait les deux langues. A plus forte raison le mouvement progressait-il dans les milieux exclusivement bulgares.

Seule Varna restait à l'écart de ce mouvement, le turc y était la langue de la rue et de la maison, et les bulgares étaient absorbés par le milieu gagaouse, comme l'a noté le russe Vénéline. Leur nombre cependant ne pouvait qu'augmenter, puisqu'ils étaient les plus à même de profiter de l'essor de la ville. Il était d'ailleurs encore moins question des grecs. Comme le constate le consul grec Papadopoulos-Vretos : « Avant 1840, en dehors du métropolite et de son clergé, seulement trois ou quatres notables savaient le grec à Varna ». (*La Bulgarie ancienne et moderne,* Saint-Petersbourg, 1856, p. 216). Il en était ainsi depuis longtemps, au témoignage de Peyssonel (*Observations sur le commerce de la Mer Noire,* Amsterdam, 1787, p. 249). Toutefois, à partir de l'établissement d'un consulat grec en 1845, l'hellénisme déploya un esprit de conquête qui paralysa tout mouvement bulgare dans cette ville. L'œuvre scolaire parfaitement organisée, grâce à des ressources considérables, s'imposa à la population locale, sans que le nombre des grecs

eût bien augmenté, car Vretos dénombre ainsi la population de Varna à son époque (1853-1854) : 8.000 turcs, 6.100 chrétiens orthodoxes, 1.000 arméniens, 30 juifs et 150 grecs.

Le métropolite Joseph, qui s'était montré véritablement l'évêque de tous, fut destitué à la fin de 1845 et envoyé à l'Athos. Il n'est pas téméraire d'établir un rapprochement entre cette relégation et l'établissement du consulat grec. Pour réaliser ses projets, l'impérialisme grec n'avait pas trop de tous les moyens dont il pouvait disposer. Avec l'arrivée du nouveau métropolite Porphyre, en décembre 1847, il va progresser hors de Varna. A Baltchik, centre commercial encore plus favorable, les grecs étaient bien peu nombreux, cinq ou six agents des maisons de Constantinople et de Trieste, mais l'ardeur du protosyncelle Agathange eut raison des bulgares. L'église et l'école furent occupées au nom de l'évêque, et, comme il n'y a pas de petits profits, les livres liturgiques slaves furent vendus par les grecs à un village bulgare de l'intérieur ! Koiou Raïtchev, inlassable, obtint le firman voulu et construisit de nouveau église et école. Finalement tout fut encore confisqué. On ne s'étonnera pas que, pour échapper à ces brigandages, les bulgares de Baltchik aient voulu s'unir à Rome en 1860.

A Provadia, Porphyre sépara pour un temps les gagaouses d'avec les bulgares, puis l'accord se rétablit entre les deux groupes. A Varna, malgré le nombre croissant des bulgares et les progrès de l'hellénisme, la paix régna juqu'en 1860. A l'église, les lectures se faisaient, non seulement en grec et en turc, mais aussi en slave. La langue générale restait cependant le turc. La présence d'un consul russe à partir de 1859 enhardit les bulgares. Le consul obtint pour lui-même une liturgie slave une fois par semaine et ceux-ci en profitèrent. Mais quand il fut question d'une école bulgare, le parti grec s'y opposa de toute manière. Au conseil du sandjak, où les bulgares avaient nécessairement leur place, l'évêque dut malgré tout capituler. Alors ne pouvant empêcher cette école, il ne manqua pas de la bénir en présence de toutes les autorités civiles, religieuses et consulaires (1862). Dès la deuxième année, l'école avait 350 élèves. A l'unanimité la nation bulgare avait approuvé le geste de son évêque Hilarion contre le patriarcat en 1860 ; Porphyre cependant préféra composer avec les bulgares de son éparchie. Aux grecs qui lui reprochaient sa tiédeur il répondait : « Ne me mêlez pas à ces affaires, ce sont les bulgares qui me font vivre ».

Avec la mort de Porphyre, le 30 novembre 1863, la rupture définitive se produisit entre les bulgares de Varna et la métropolie grecque. Les bulgares auraient voulu construire une église slave à côté de leur école, mais l'opposition grecque veillait. Alors, de connivence avec les turcs,

il fallut transformer le rez-de-chaussée de l'école bulgare en chapelle, et le 14 février 1865, on y célébra la liturgie pour la première fois.

Six jours plus tard, le métropolite Joachim faisait son entrée solennelle dans la ville. Le lendemain, la réalité lui montrait son vrai visage. Une église bulgare indépendante existait déjà de fait, car l'évêque bulgare Hilarion avait été suivi par plusieurs collègues. A Varna même, en face de l'autorité de Joachim se dressait, comme il l'écrit, une véritable éparchie bulgare, avec son comité directeur que tous les bulgares du district reconnaissaient et qui tranchait toutes les questions relevant d'un métropolite. On annonçait même la prochaine élection d'un métropolite bulgare. Prêtres et fidèles ignorèrent Joachim, et quand il voulut, malgré les avertissements, faire le tour de son éparchie et recueillir ses taxes, on lui signifia de s'adresser à ceux qui l'avaient fait venir. Selon son aveu, 35 villages seulement sur 85 le reconnurent. C'était la faillite. La première année, ses fidèles de Varna fournirent la somme voulue, mais dans la suite, Joachim dut emprunter sans arrêt. Même les gagaouses commençaient à se détacher de lui. L'autorité patriarcale s'était appuyée jusqu'alors sur la gendarmerie turque; maintenant qu'elle n'intervenait plus, le prestige s'évanouissait. Joachim était prêt, dira-t-il, à donner aux bulgares des écoles et à rétablir pour eux la liturgie en slave; l'offre venait trop tard. D'ailleurs, malgré ses déclarations d'impartialité, Joachim a montré dans la pratique qu'il travaillait à la victoire de l'église et de la nation grecques sur le bulgarisme, comme il dit à plusieurs reprises dans sa correspondance.

Toutes les concessions qu'il a voulu faire s'entendaient dans le cadre de la domination gréco-patriarcale avec le maintien de tous ses privilèges civils sur la nation bulgare. Il aurait fallu beaucoup de simplicité pour s'y laisser prendre. Joachim a toujours été contre le projet d'une église bulgare indépendante, et il a réprouvé fortement le projet du patriarche Grégoire VI qui concédait aux bulgares l'autonomie religieuse dans le vilayet du Danube (1867). Ce n'est qu'après la promulgation du firman qui constituait l'Exarchat bulgare (28 février 1872) qu'il admit par force cette idée d'une église bulgare, mais alors il se déclara pour le plan d'Anthime VI qui restreignait la portée du firman. P. Nikov voudrait ne pas croire à la duplicité de Joachim (p. 141) ; il est préférable cependant de s'en tenir à l'aveu du prélat quand il écrit : « *Ils* [les bulgares et ceux qui les ont aidés] *nous ont trompés* (1) *dans une affaire où nous devions les tromper* » ! (Lettre 78).

(1) En langage familier, mais plus proche du terme grec, on dirait : « Ils nous ont roulés... »

Joachim avait pourtant compris que le mouvement bulgare avait comme origine une volonté absolue d'indépendance et non une question religieuse, il avait noté la profondeur et l'étendue de ce mouvement dans sa propre éparchie, et constaté avec quelle dérision était reçu tout ce qui venait du patriarcat; c'est à croire qu'il a compté jusqu'au bout sur quelque manœuvre habile des siens qui aurait tout rétabli au mieux des intérêts grecs.

P. Nikov sait gré au prélat de sa clairvoyance et de son exposé de la situation, encore qu'il doive rectifier certains de ses renseignements à l'aide d'autres témoignages contemporains. De fait, comment ne pas reconnaître l'intérêt considérable de cette correspondance où Joachim parle si librement de ce qui concerne l'hellénisme et décrit sans réticences les désirs et les appréhensions du milieu grec où il vit. Par le récit de ses misères, ce qu'il appelle son martyre continuel de huit années, il donne sur la Bulgarie un témoignage d'une valeur exceptionnelle.

Les derniers espoirs de Joachim furent anéantis lorsque le Patriarcat déclara schismatique l'Eglise bulgare (16 sept. 1872). Avec raison notre évêque estimait que cette mesure atteignait surtout l'hellénisme. Au début de décembre il vit arriver le nouveau métropolite bulgare Siméon, ordonné au mois d'août précédent. (Ce prélat gouverna la même éparchie jusqu'à sa mort survenue le 23 octobre 1937). Joachim, qui avait déjà offert sa démission en 1869, supplia, vu son accablement, qu'on lui permit de se retirer à Constantinople. Il reçut l'autorisation de partir après l'Epiphanie. Son successeur à la métropolie grecque, Callinique, n'arriva qu'en janvier 1874.

Les lettres de Joachim sont une révélation pour le lecteur, comme elles le furent pour l'éditeur. Elles ne pouvaient d'ailleurs être mieux présentées. La Renaissance bulgare est un domaine familier au professeur P. Nikov, et l'intérêt qu'il éprouve à retracer cette histoire, il excelle à nous le faire partager. Sa richesse d'information n'alourdit en rien ses tableaux et fait ressortir tantôt une réalité souvent tragique, tantôt des personnages si variés de tempérament : un admirable Koiou Raïtchev, ou quelque exalté, grisé par l'aventure, comme le pope Dimitri. Le tout, raconté sous une forme très réservée, sans l'ombre d'un ressentiment, est d'une lecture fort agréable.

Sur un point nous pouvons compléter la documentation de l'auteur. Une éparchie bulgare était déjà constituée à l'arrivée de Joachim, lisons-nous, et on assurait même qu'elle aurait bientôt son chef. (Lettre 4, p. 209). D'après des recherches faites aux archives de l'évêché latin

de Constantinople par le R. P. Grumel, un prêtre bulgare de Varna fut en correspondance pendant toute une année (1865-1866) avec le P. Vaklidov, vicaire de l'évêque bulgare catholique. Vingt prêtres bulgares, presque tous ceux de la province, étaient d'accord pour s'unir à l'Eglise Romaine, mais on attendait que ce mouvement fut unanime pour faire une démarche officielle. Une des conditions principales était la nomination d'un évêque bulgare pour le district de Varna. Mgr Raphael Popov, l'évêque catholique, avisé par son vicaire, transmit cette affaire à Rome qui répondit avec sa prudence habituelle le 20 janvier 1867. De son côté, le consul russe de Varna ne restait pas indifférent à ces démarches... il pressait les bulgares de se soumettre au métropolite Joachim !!! (Nikov, p. 82).

Ajoutons quelques minimes remarques. La traduction des lettres de Joachim, bien que généralement fidèle, offre quelques imprécisions, par exemple lettre 72, p. 418, l'expression κραυγάζων ἤ διαρρηγνυόμενος doit se traduire « Criant ou bien hurlant ». Garder au second verbe le sens originel de *déchirer*, c'est risquer fort de n'être pas compris. Dans la même circonstance, par suite de la similitude de son, la conjonction grecque ἤ a été rendue en bulgare par *i* (= et) au lieu de *ili*.

Page 31, note 38, l'arrivée du métropolite Joseph à Varna est placée à la fin de 1839, alors qu'à la page 20 on lui fait consacrer une église en mai 1838.

La magnifique reproduction en fac-simile de la lettre synodale de Sophrone avec la signature des prélats nous permet de rectifier la liste de la page 192. *Agapios de Grévéna,* prudemment accompagné d'un point d'interrogation, doit être remplacé par *Gennade de Dèbre.* De même au lieu de *Joachim d'Iconium* il faut lire *Joachim de Skopié.* En 1865, deux métropolites se succédèrent à Konia, mais leurs noms étaient Néophyte et Sophrone (Ἀνατολικὸς Ἀστήρ, 1890-91, p. 165).

Il reste à féliciter ceux qui ont pourvu à la publication de cette correspondance. On trouverait difficilement une documentation historique plus sincère et un commentaire plus intéressant que celui du professeur P. Nikov.

A.-P. Péchayre.

Chronique des Églises orientales

I. **Église de Grèce.** *La loi sur le prosélytisme religieux.* — II. **Patriarcat grec de Jérusalem.** 1. *La crise gréco-arabe.* 2. *Le projet de décret sur l'organisation et l'administration du patriarcat.* 3. *Attitude des Grecs et des Arabes en face du décret.*

I. — Eglise de Grèce

La loi sur le prosélytisme religieux. Le gouvernement de M. Jean Métaxas qui cherche depuis deux ans à grouper toutes les forces vives de la nation pour réorganiser l'Etat et lui donner toute sa puissance, s'appuie aussi sur l'Eglise nationale orthodoxe qui groupe la grande majorité de la population du royaume. Aussi écoute-t-il volontiers les suggestions du saint synode qui travaille depuis quelques années à mettre un terme à toute propagande religieuse autre que celle de l'Eglise orthodoxe. C'est ainsi qu'a été publié, à la fin de l'été dernier, un décret-loi qui réflète bien la pensée de la hiérarchie officielle et surtout de feu l'archevêque d'Athènes, Mgr Chrysostome Papadopoulos, qui en fut l'inspirateur. Avant de mourir (22 oct. 1938), ce prélat aura eu la satisfaction de voir réalisé un de ses plus chers désirs.

Nous publions la traduction intégrale de ce document, tel qu'il a paru dans l'*Ecclesiae* (1), organe officiel de l'Église orthodoxe de Grèce. Il est en effet d'une importance capitale pour l'histoire religieuse du royaume hellénique, car il semble indiquer chez les autorités politiques une tendance inconnue jusqu'à présent. Libérales par tradition, elles deviennent conservatrices à outrance au point de vue ecclésiastique. Tout commentaire nous paraît superflu, ainsi que le lecteur pourra s'en rendre compte par lui-même en lisant le texte. Il ne faut donc pas s'étonner que diverses puissances étrangères, entre autres l'Angleterre et l'Allemagne, aient protesté auprès du gouvernement

(1) N°s 41-42 du 22 octobre 1938, pp. 329-331.

d'Athènes contre ce décret qu'elles estiment vexatoire pour leurs ressortissants.

DÉCRET-LOI N° 1367 (1938)

Sur le renforcement des dispositions des articles 1 et 2 de la Constitution en vigueur.

Georges II, roi des Hellènes,

Sur la proposition de notre Conseil des ministres nous avons décidé et ordonnons.

Article premier. — Les dispositions des articles 11 et 18 de la loi 5439 inscrite dans le Code relativement au nombre des familles exigé pour le fonctionnement d'une église paroissiale, comme aussi les dispositions de l'article 13 de la même loi, sont appliquées aux églises de toute religion et de toute croyance.

Une église de n'importe quelle croyance érigée sans l'approbation du ministère des Cultes et de l'Education nationale, approbation exigée par l'article 63 de la loi 5439, ou obtenue par la transformation d'une maison d'habitation ou d'un dépôt, sera fermée et mise sous scellés par le chef de la police de l'endroit, son fonctionnement sera interdit, les responsables seront punis d'une amende sans appel de 1.000 à 50.000 drachmes et d'un emprisonnement de deux à six mois, peine qui ne pourra être commuée.

Les églises, chapelles, couvents, églises de couvents, ermitages, oratoires et tous autres lieux de culte ou de réunion n'appartenant pas à la religion dominante, doivent porter visiblement sur le fronton de la façade extérieure une inscription indiquant la religion, croyance ou hérésie à laquelle appartient chacun de ces établissements, sinon ils seront fermés d'office par la police ou sur l'ordre du procureur royal de l'endroit ou du ministère des Cultes.

Art. 2. — Dans les deux mois qui suivront la publication de la présente loi dans le *Journal de l'Etat*, tous les chefs religieux de chaque circonscription préfectorale, exceptés ceux de la religion dominante pour laquelle les obligations ont déjà été remplies, devront soumettre, sous leur propre responsabilité, au ministère des Cultes et de l'Education Nationale, l'état exact, certifié quant à la vérité de son contenu par la police locale et la départementale, indiquant, dans les limites de la circonscription, le nombre des fidèles de chaque religion ou croyance, par individus et par familles, le nombre des églises en exercice ou fermées qui sont sous sa juridiction, le nombre des familles qui fréquentent chaque église et remplissent leurs devoirs religieux, le nombre et le genre des écoles de toute nature avec leur programme, comme aussi l'état nominatif des clercs appartenant à leur croyance ou à leur hérésie et des personnes attachées au service religieux.

Toute inexactitude en ce qui concerne ces renseignements sera passible des dispositions du Code pénal sur les déclarations fausses.

Art. 3. — Ceux qui sont chargés de n'importe quelle manière de l'administration de la fortune mobiliaire ou immobiliaire des églises grecques de n'importe

quelle croyance ou religion doivent obligatoirement ne pas avoir été condamnés pour violation des articles 22 et 24 du Code pénal sur les faux rapports ou pour violation du décret-loi 117 de 1936 sur la protection de l'état social actuel et être munis d'un certificat.

Les administrateurs qui, au moment de la promulgation du présent décret-loi, ne remplissent pas cette condition seront considérés comme déchargés de leurs obligations aussitôt la loi publiée, après examen du préfet responsable. Ceux qui refuseront de s'y conformer seront éloignés par les autorités de la police de l'endroit et on leur appliquera les dispositions du Code pénal sur la désobéissance.

Les comptes rendus des recettes et des dépenses de ces églises seront soumis par le préfet compétent à la fin de chaque année financière au ministre des Cultes et de l'Education nationale et au ministère des Finances (Direction des personnes juridiques).

Art. 4. — Le prosélytisme est tout effort ou tentative par la violence ou les menaces, ou par des moyens injustes, ou par des dons ou promesses d'argent, ou par des cadeaux de toute nature, par des moyens et des promesses trompeurs, par une prodigalité morale ou des secours matériels, par un abus de l'inexpérience ou de la confiance, par l'exploitation de la nécessité et de la faiblesse d'esprit, et en général de n'importe quelle façon, directe ou indirecte, effort ou tentative fait pour pénétrer dans la conscience religieuse des hétérodoxes mineurs ou majeurs dans le but d'un changement loyal ou simulé du contenu de leur conscience religieuse, c'est-à-dire de leur foi religieuse, et de leur adaptation aux idées et convictions du propagandiste.

Art. 5. — Dans le cas où, après enquête administrative, seraient apparus des éléments de prosélytisme, ceux qui en seront coupables, s'ils sont étrangers, seront expulsés immédiatement par le Commissaire de la Sûreté qui se trouve dans chaque préfecture, mais il sera permis de faire appel, dans les trois jours qui suivront la communication de la décision, au ministre des Cultes et de l'Education Nationale.

Les sujets hellènes coupables du délit visé par l'article 4, délit poursuivi d'office, seront cités à comparaître devant le tribunal compétent et condamnés à une amende allant jusqu'à 50.000 drachmes et à l'emprisonnement, à l'expiration duquel ils seront soumis à la surveillance de la police pour une durée que fixera la sentence judiciaire.

L'activité du prosélytisme dans les écoles et les établissements d'éducation ou de bienfaisance constitue une circonstance particulièrement aggravante.

Art. 6. — Pour l'érection et le fonctionnement d'une école sacerdotale ou d'un séminaire de toute croyance ou religion, ou d'un établissement d'éducation de n'importe quels forme et modèle, à l'exception de ceux de la religion dominante qui sont régis par des lois particulières, ou pour le fonctionnement d'un centre de n'importe quelle hérésie ou nuance hérétique, il faut auparavant l'approbation du ministre des Cultes et de l'Education Nationale qui exerce la surveillance sur ces sortes d'établissements.

Les centres qui sont déjà en activité dans le royaume, les établissements ou écoles et toutes les autres institutions semblables de n'importe quel genre seront fermés par la police s'ils n'ont pas obtenu, dans les deux mois qui suivront la promulgation de la présente loi, l'approbation ministérielle indiquée plus haut; la requête est soumise au ministre des Cultes et de l'Education Nationale avec tous les renseignements certifiés par le demandeur et sous sa responsabilité en ce qui concerne l'exactitude et la vérité de la déclaration.

Toute attestation inexacte et fausse de ces détails, comme aussi les obstacles de n'importe quelle forme mis au contrôle du ministre ou des autorités publiques agissant par son ordre, entraîne le retrait de l'approbation pour le fonctionnement des susdits centres et leur fermeture immédiate.

Les autorités policières sont obligées, après l'expiration du délai de deux mois à partir de la promulgation de la présente loi, de faire la liste des permis de fondation et de fonctionnement des écoles qui existent dans leur circonscription, et elles enverront un rapport à ce sujet au ministre des Cultes.

Art. 7. — Il est interdit de recevoir de petits enfants et en général des enfants âgés de moins de quatorze ans appartenant à des familles orthodoxes dans les orphelinats et autres établissements de bienfaisance, fondés ou soutenus par des organisations charitables ou autres, qui ne sont pas orthodoxes. Ceux qui sont actuellement nourris et élevés dans ces sortes d'établissements devront obligatoirement, dans les six mois qui suivront la promulgation de la présente loi, être remis aux orphelinats publics de l'Etat ou de la communauté ou de l'église ou aux établissements de la Fondation Patriotique qui sont tenus de les recevoir, dussent-ils dépasser leurs possibilités actuelles.

Les ministères de l'Hygiène Publique, de l'Assistance, des Cultes et de l'Éducation Nationale sont tenus, aussitôt après la promulgation de la présente loi, de recueillir, sur la base d'un état exact, tous les mineurs visés par le présent article et de les placer dans les établissements qui leur sont destinés.

Art. 8. — Les livres religieux, dont le contenu est opposé, selon le sentiment du saint Synode de l'Église de Grèce, aux dogmes et aux saintes traditions de la religion chrétienne orthodoxe dominante en Grèce, ne peuvent être mis librement en circulation qu'aux trois conditions suivantes : 1° ils doivent être mis en vente dans un établissement qui porte ostensiblement une inscription indiquant la croyance, religion ou hérésie à laquelle appartiennent ces livres; 2° tous les livres mis en vente doivent porter sur la couverture et imprimée d'une façon indélébile, l'indication de la croyance, religion ou hérésie à laquelle ils appartiennent; 3° avant d'être mis en circulation, tous les livres devront porter ostensiblement l'estampille du Secrétariat de la métropole dans la circonscription de laquelle ils sont mis pour la première fois en circulation. Cette estampille sera faite avec un cachet indélébile portant indication de la croyance, religion ou hérésie à laquelle chacun de ces livres appartient.

Dans le mois qui suivra la promulgation de la présente loi, tous les livres déjà mis en circulation devront être rapportés, pour y être estampillés, à la préfecture dans la circonscription de laquelle ils circulent, sinon ils seront con-

fisqués par les autorités publiques sans autre formalité ni droit d'indemnisation, et les contrevenants et recéleurs seront passibles d'un emprisonnement qui peut aller jusqu'à six mois, peine qui ne peut être commuée, et d'une amende de 2.000 à 10.000 drachmes. Contre ces sentences il n'y a recours ni en appel ni en cassation.

Les préfectures doivent, aussitôt après la promulgation de la présente loi, noter et marquer ostensiblement tous les livres susdits avec des cachets indiquant la religion (chrétienne, israélite, musulmane, etc.), la croyance (papique occidentale, papique unitique, protestante, évangélique, etc.) ou l'hérésie (millénariste, etc.) et elles avertiront les autorités compétentes de toute infraction à la présente loi qu'elles pourront remarquer.

Pour l'exécution de ces mesures, l'Inspecteur général de l'Enseignement moyen de chaque préfecture mettra à la disposition de celle-ci un professeur de théologie appartenant à l'une des écoles de l'enseignement moyen. Pour Athènes, le Pirée et Thessalonique, des professeurs d'université ou des fonctionnaires publics gradués en théologie seront désignés par le ministère des Cultes.

Les imprimés (périodiques, journaux, etc.) attaquant d'une façon quelconque la religion dominante ou les autres religions ou croyances ou leurs ministres ou outrageant la pudeur publique, les traditions nationales relatives à la patrie, à la religion ou à la famille, seront saisis et leur circulation sera définitivement interdite à l'avenir.

Art. 9. — Dans le mois qui suivra la promulgation de la présente loi, les chefs reconnus des religions et croyances qui existent dans le royaume, conformément aux dispositions en vigueur pour la religion dominante, doivent communiquer au ministère des Cultes le siège de leur résidence.

Tout déplacement des chefs de religions ou croyances susdits pour motif de congé sont autorisés après avis communiqué au ministère des Cultes de l'approbation donnée par l'autorité ecclésiastique dont ils dépendent régulièrement.

Les clercs reconnus des cultes chrétiens de tout ordre et les chefs des hérésies, quelle que soit leur nationalité, ne peuvent pas s'éloigner de leur circonscription; s'il s'agit des chefs religieux qui veulent s'éloigner de leur siège, ils devront se munir de l'autorisation du ministère des Cultes.

Les transgresseurs, quelle que soit leur nationalité, seront punis d'une amende de 2.000 à 50.000 drachmes et d'un emprisonnement qui peut aller jusqu'à six mois et cette dernière peine ne peut être commuée; en cas de récidive, c'est le bannissement ou l'expulsion.

Art. 10. — Est interdit dans les églises orthodoxes l'exercice du culte par des clercs de tout ordre n'appartenant pas à la religion dominante en Grèce, comme aussi leur participation aux processions, revêtus des vêtements liturgiques consacrés par la tradition depuis l'établissement de la royauté en Grèce pour les clercs de l'Eglise orthodoxe de Grèce des ordres correspondants.

Aux transgresseurs seront appliqués les peines de l'article précédent combinées avec celles du Code pénal pour les cas d'insurpation des vêtements liturgiques ou du costume de ville.

Art. 11. — Le voyage hors de Grèce des clercs de tout ordre ou des chefs des croyances, religions ou hérésies est permis avec l'autorisation de ministre des Cultes, conformément à ce qui se passe pour les clercs de la religion dominante.

Art. 12. — L'entrée dans le royaume de Grèce des clercs, quelle que soit leur religion, croyance ou hérésie, et des chefs d'hérésies, des professeurs de religion, quelle que soit leur nationalité, est permise avec l'autorisation des ministères des Cultes et des Affaires Etrangères.

Les transgresseurs seront expulsés, sans autre formalité, hors des frontières de l'État, et les organes publics complices de la transgression seront frappés de peines disciplinaires.

Art. 13. — Tous les élèves de l'enseignement primaire et de l'enseignement moyen appartenant à la religion dominante, qu'ils fréquentent nos écoles ou les écoles étrangères, sont tenus d'aller à la messe dans les églises orthodoxes, les dimanches et les fêtes solennelles d'obligation. Ils seront accompagnés par les membres du personnel enseignant, suivant le tour fixé par le directeur de l'établissement. Les absences injustifiées de l'église seront assimilées aux absences aux leçons d'instruction religieuse.

Les détails de l'application du présent article seront fixés par une circulaire du ministre des Cultes et de l'Education Nationale.

Art. 14. — Toute disposition contraire à la présente loi est abrogée. Celle-ci entrera en vigueur dès sa publication dans le Journal du Gouvernement.

A Corfou, le 15 Août 1938.
GEORGES II.

Le Conseil des Ministres : J. MÉTAXAS, président; A. TAMBACOPOULOS, J. DOUKENTÈS, C. GEORGACOPOULOS, André APOSTOLIDÈS, G. SPYRIDONOS, C. NICOLOPOULOS, H. PAPABASILIOU, A. DÉMÉTRATOS, C. MANIADAKÈS, Th. NICOLOUDÈS, C. BOULOUDÈS, D. RÉDIADÈS.

Vu et scellé du grand sceau de l'État
Athènes, le 2 septembre 1938
Le ministre de la Justice,
Agis TAMBACOPOULOS.

II. — Patriarcat grec de Jérusalem

1. *La crise gréco-arabe.* Le patriarcat grec de Jérusalem traverse, depuis trente ans, une crise extrêmement grave, du fait de sa situation particulière. Alors que dans les autres Eglises orthodoxes clergé et fidèles sont de même race, en Palestine il en va tout autrement. Depuis longtemps déjà la hiérarchie est exclusivement de race et de langue

grecques, tandis que la population est syrienne, ayant jadis parlé le syriaque et employant aujourd'hui seulement l'arabe. Les Grecs ont réussi à accaparer complètement le gouvernement de l'Eglise. Les indigènes en ont toujours été exclus. Leurs prêtres se voyaient maintenus dans le clergé paroissial et aucun d'eux n'était promu à l'épiscopat. Quant aux simples fidèles, ils n'avaient point part à l'administration des biens ecclésiastiques qui étaient considérables, sans compter les revenus importants que le patriarcat tirait des milliers de pélerins qui affluaient chaque année en Palestine pour y vénérer les Lieux-Saints. La puissante Confrérie du Saint-Sépulcre, sérieusement organisée vers la fin du XVIe siècle pour desservir et défendre les sanctuaires, fut constamment maîtresse de la situation. Elle fournissait patriarches métropolites et évêques et gouvernait en réalité l'Eglise. Ses pouvoirs furent en quelque sorte consacrés par le Règlement de 1875 approuvé par le sultan Abdul-Aziz et qui devenait la charte du patriarcat orthodoxe de Jérusalem.

Les fidèles supportaient plus ou moins patiemment cet état de choses. Toutefois le régime autoritaire d'Abdul-Hamid II (1878-1909) leur imposait un silence qui commençait à leur peser. Aussi mirent-ils à profit la révolution jeune-turque de juillet 1908 pour faire entendre leurs revendications. Les prélats grecs ne voulurent rien abandonner des privilèges qu'ils avaient su acquérir au cours des siècles. Il y eut de véritables émeutes, des bagarres sanglantes, des occupations d'églises et de monastères, etc. Le gouvernement jeune-turc fit droit aux réclamations des Arabes et leur accorda le Conseil Mixte qui devait administrer les biens ecclésiastiques (1910). Les Grecs opposèrent tant de difficultés que ce Conseil ne fonctionna jamais régulièrement, bien qu'un nouveau règlement eût été publié, le 20 janvier 1912, par le gouvernement de Constantinople. Par ailleurs, la Confrérie du Saint-Sépulcre était divisée en deux partis. Tandis que la majorité voulait maintenir l'état de choses ancien, la minorité, d'accord avec le patriarche Damianos, inclinait à faire des concessions pour éviter de plus grandes difficultés. Le patriarche Damianos fut plusieurs fois déposé par son synode, mais il réussit à se maintenir sur son siège jusqu'à sa mort arrivée seulement le 14 août 1934.

A la suite de son occupation de la Palestine et du mandat que la Société des Nations lui confia sur ce pays, l'Angleterre dut nécessairement s'occuper de la querelle gréco-arabe. En 1926, le gouvernement confia une enquête approfondie à MM. Bertram et Young, qui, après avoir écouté les deux parties et fait une sérieuse enquête, publièrent

le résultat de leurs études dans un rapport (1) qui causa une profonde déception dans le monde grec. Les revendications des Arabes y étaient reconnues comme légitimes et les auteurs conseillaient au gouvernement anglais d'y faire droit le plus tôt possible. Les Grecs réussirent à faire retarder indéfiniment l'application du programme Bertram-Young.

Cependant la mort du patriarche Damianos posait une question de première importance : comment se ferait l'élection de son successeur ? d'après le Règlement de 1875 ou d'après le projet Bertram-Young ? Nous avons raconté dans nos chroniques comment, en fin de compte, les Grecs seuls élurent patriarche Mgr Timothée Théméles, métropolite du Jourdain (4 juillet 1936) (2). Les Arabes protestèrent naturellement contre cette opération, mais ne réussirent pas à la faire considérer comme illégale. Après avoir hésité longtemps, le gouvernement anglais finit par reconnaître le fait accompli, mais avec cette restriction que le mode d'élection serait amendé pour donner aux Arabes une participation plus ample.

Restait à établir le Statut du patriarcat. Toutes les tentatives faites pour mettre d'accord Grecs et Arabes ayant échoué, le gouvernement anglais dut prendre l'initiative d'un Règlement nouveau. A cet effet, la *Gazette officielle* de Jérusalem publia, le 21 juillet 1938, un « projet de décret sur l'organisation et l'administration du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem ». C'est une sorte de compromis entre les deux thèses opposées, celle des Grecs et celle des Arabes. On y tient compte dans une large mesure du rapport Bertram-Young, mais on restreint les droits des fidèles en comparaison de ce qui se passe dans les patriarcats voisins. Il ne faut donc pas s'étonner de voir s'élever des deux côtés de véhémentes protestations, qui vont jusqu'à accuser le gouvernement anglais de partialité, d'abus de pouvoir, etc.

Nous donnerons d'abord le résumé du document, puis nous dirons quel accueil il a reçu dans les deux camps.

---

(1) *The Orthodox Patriarchate of Jerusalem, Report of the Commission appointed by the Government of Palestine to inquire and upon certain controversies between the Orthodox Patriarchate of Jerusalem and the Arab Orthodox Community.* By the Commissioners Sir Anton Bertram... and J. W. A. Young. Oxford, 1926.

(2) *Échos d'Orient*, t. XXXIII, 1934, p. 236-237 ; t. XXXV, 1936, p. 362-364.

2. *Projet de décret sur l'organisation et l'administration du Patriarcat orthodoxe de Jérusalem*

En voici les dispositions principales.

Le patriarche exerce la présidence sur les églises, couvents et sanctuaires orthodoxes, la juridiction sur les évêques, métropolites, prêtres et moines la direction des écoles et hôpitaux existants ou à fonder.

Saint synode. — Il se compose du patriarche, qui en est président de droit, des métropolites et évêques, tant ceux qui sont à la tête d'un diocèse que ceux qui sont purement titulaires, et des archimandrites nommés par le synode pour faire partie de ce Conseil. Les membres du saint synode, y compris le patriarche, ne doivent pas dépasser le nombre de 19 et les évêques sans diocèse être plus de six (art. 3).

Les décisions du saint synode sont prises à la majorité des voix, le nombre légal étant de treize membres. En cas d'égalité des voix, celle du patriarche est prépondérante. Le patriarche, après consultation du synode, peut, avec l'approbation du haut commissaire, promulguer des lois sur les matières suivantes : prescriptions intérieures concernant la Confrérie et le synode, dispositions relatives au clergé (ordinations, suspenses, etc.). Pour que soit prononcée la déchéance du patriarche elle doit être portée par les deux tiers des membres du saint synode et les deux tiers des prêtres mariés qui font partie du Congrès général. Pour déposer l'administrateur patriarcal, il faut les deux tiers des voix du saint synode. Dans les deux cas, la sentence n'aura force de loi qu'après approbation par le ministre des Colonies (art. 8).

Conseil Mixte. — Il est formé du patriarche, président de droit, de sept membres ecclésiastiques nommés par le saint synode, de sept membres laïques élus par les orthodoxes de Palestine et de trois membres laïques élus par ceux de Transjordanie. Dans le Conseil Mixte le patriarche a les droits et devoirs suivants : 1° avec les sommes mises à sa disposition par le présent décret et les autres ressources du patriarcat il doit assurer la fondation et l'entretien des écoles et des hiérodidascalia et payer les traitements des curés ; 2° il administrera toutes les écoles et les hiérodidascalia, y compris leurs propriétés, s'occupera de leur fonctionnement et de leur programme, du choix et du licenciement des professeurs et inspecteurs, comme aussi de la réception des élèves dans ces établissements. Le tiers des revenus généraux du patriarcat est mis à la disposition du patriarche pour remplir ces obligations.

Le patriarche est chargé de faire exécuter toutes les décisions prises par le Conseil Mixte. Il peut aussi, après consultation de cet organe,

promulguer des lois qui sont toutefois soumises à l'approbation du haut commissaire anglais de Palestine, en ce qui concerne l'élection des membres laïques du Conseil. Il peut accorder à un Conseil local l'exercice des droits et des pouvoirs dont jouit le patriarche au sein du Conseil Mixte, comme aussi l'administration des fonds et autres choses semblables qui intéressent la communauté.

Six Conseils locaux seront constitués à Jérusalem, Jaffa (ville de Jaffa, Ramleh, Lyddah, Gaza et leurs villages), Ramallah (ville de Ramallah, Naplouse, Toul-Kéram, Djénine et leurs villages indépendants), Bethlehem (ville de Bethlehem, Beit-Djala, Beit-Saour), Acre (ville d'Acre, Caïffa et leurs villages indépendants), Nazaret (ville de Nazaret, Tibériade, Beïsan et leurs villages). Chaque Conseil local aura le droit d'exercer tous les pouvoirs et de remplir toutes les obligations que lui accordera le Conseil Mixte.

Élection du patriarche, des métropolites et des évêques

L'élection du patriarche se fera selon le mode suivant. Dès que le siège patriarcal sera devenu vacant, le synode se réunira pour nommer un locum tenens doué des capacités requises. Ce sera un des évêques ou métropolites de Jérusalem qui n'ont pas de diocèse à gouverner. Les résultats de l'élection seront immédiatement communiquées au haut commissaire. L'élu pourra jouir de tous les droits attachés à sa charge une fois qu'il aura été officiellement reconnu par le ministre des Colonies. Quand il aura reçu l'exequatur (*al-bara'ah*) officiel, il convoquera un Congrès Général à Jérusalem pour désigner les personnages qui ont le droit d'être élus patriarches. Chaque Conseil local aura la faculté de choisir un prêtre marié du diocèse afin qu'il prenne part au Congrès.

Peuvent être candidats au patriarcat tous les ecclésiastiques qui possèdent les qualités suivantes : être de nationalité palestinienne, avoir quarante ans accomplis, être prêtre orthodoxe du grade de métropolite, d'évêque ou d'archimandrite, être de mœurs irréprochables, connaître parfaitement les lois et la procédure de l'Eglise orthodoxe, être digne du respect et de l'estime de la Communauté, être capable d'exercer l'autorité sur tous les couvents et églises orthodoxes et de les protéger.

Tout membre du Congrès Général présent à la réunion pourra désigner un candidat. La liste des candidats, signée des membres du Congrès, sera présentée pour approbation au haut commissaire qui aura toute faculté d'éliminer ceux qui ne possèdent pas les qualités requises.

Quand le haut commissaire aura communiqué sa décision, le locum

tens convoquera un Congrès Général comprenant le synode, les archimandrites, les métropolites et les prêtres mariés qui ont pris part au premier Congrès Général. Ce second Congrès désignera trois noms sur la liste approuvée par le haut commissaire, puis le synode choisira un des trois pour être patriarche. L'opération se fera selon l'usage traditionnel, au vote secret et à la majorité des voix. Dans le cas d'égalité des suffrages, le vote décisif appartient au locum tenens. Le synode communiquera ensuite le nom de l'élu au haut commissaire pour obtenir l'exequatur du ministre des Colonies (art. 21-28).

Pour devenir métropolite ou évêque, il faut être citoyen palestinien, remplir les conditions d'âge fixées par les canons de l'Église orthodoxe, être moine, avoir une conduite irréprochable, connaître l'arabe, les lois, les coutumes et l'organisation de l'Église orthodoxe (art. 29).

C'est le patriarche qui choisit, en réunion du synode, les métropolites et les évêques diocésains ou titulaires, mais ces nominations sont soumises à l'approbation du haut commissaire. Lorsqu'une métropole ou un évêché devient vacant, les notables du diocèse ont le droit d'adresser au patriarche en son synode, une lettre lui proposant la candidature d'un personnage qui réunit les qualités exigées pour la fonction de métropolite ou d'évêque. Si le patriarche acquiert la conviction que cette candidature correspond à l'opinion commune des diocésains et que le candidat réunit les conditions requises, il le désigne pour occuper le siège vacant (art. 30).

Le patriarche en son synode peut fixer le nombre des métropolites qui seront choisis pour le patriarcat et il fixera aussi les sièges qui leur seront attribués, à la condition toutefois que le nombre de ces métropolites ne soit pas supérieur à trois (art. 31).

Confrérie du Saint-Sépulcre. Le décret la reconnaît officiellement, mais aux conditions suivantes : 1° tous ses membres seront sujets palestiniens; 2° les membres laïques de la Communauté orthodoxe de Palestine qui ont les qualités requises par les canons peuvent faire partie de la Confrérie (art. 32).

L'élection des membres du Conseil Mixte se fera dans les circonscriptions indiquées plus haut pour les Conseils locaux, à l'exception des villages. La ville de Jérusalem désignera deux membres et les autres circonscriptions chacune un. Tous les orthodoxes peuvent prendre part à l'élection des membres laïques du Conseil Mixte, à la condition d'avoir vingt-cinq ans, d'être sains d'esprit, de posséder la nationalité palestinienne ou transjordanienne et d'habiter la circonscription. Tous les électeurs sont éligibles qui ont trente et un ans révolus et savent lire et écrire (art. 33-39).

Le patriarche et son synode établiront trois tribunaux spirituels du premier degré et trois tribunaux mixtes également du premier degré (pour juger les procès de droit familial), à Jérusalem, Jaffa et Caïffa. Deux tribunaux du second degré, l'un spirituel, l'autre mixte, seront constitués à Jérusalem. Ces divers tribunaux exerceront leur action sous la surveillance du Tribunal supérieur de Jérusalem, qui contrôlera leurs actes au moyen d'inspecteurs orthodoxes (art. 40-42).

Chaque année, le patriarche et le synode présenteront le bilan au Conseil Mixte, qui l'examinera. Toutefois le Conseil ne peut discuter que les parties du bilan qui regardent les sommes dont le patriarche peut disposer pour les écoles, les établissements charitables et les traitements des prêtres. Si le Conseil rejette le bilan, le haut commissaire chargera un expert financier de l'examiner à son tour et sa décision sera définitive. Les comptes du patriarcat seront revus en synode par deux réviseurs que le Conseil désignera avec l'approbation du haut commissaire (art. 43-45).

Une dernière partie concerne les dispositions relatives aux élections et n'a qu'un intérêt médiocre.

En résumé, comme le faisait remarquer la *Palestine Post* du 21 juillet 1938, le projet de décret est basé dans son ensemble sur les conclusions du rapport Bertram-Young, bien qu'il soit moins favorable en certains points aux revendications des Arabes. Du moins ceux-ci auront désormais une part active au gouvernement de l'Eglise, s'ils ne peuvent espérer de sitôt organiser une hiérarchie purement nationale qui leur permettra d'éliminer complètement les Grecs.

3. *Attitude des Grecs et des Arabes en face du décret*

Les Grecs avaient tout à perdre dans l'affaire, car il était impossible que le gouvernement ne prît pas en sérieuse considération le rapport Bertram-Young et ne s'en inspirât pas dans le projet qu'il méditait. Aussi, à part certains journaux qui firent entendre le cri d'alarme devenu rituel dans la presse hellénique sur la perte des privilèges acquis par les Grecs en Palestine, personne n'a élevé la voix, du moins dans le monde ecclésiastique, pour repousser le décret. On se rend compte que le mieux à faire est d'améliorer les dispositions prévues par ce document, pour ne pas perdre davantage, sinon pour récupérer certains droits abolis. Du reste, les Grecs conservent l'espoir de gouverner pendant longtemps encore l'Eglise de Jérusalem. Les Arabes n'ont actuellement aucun candidat présentable pour l'épiscopat. Celui-ci est du

reste l'apanage de la Confrérie du Saint-Sépulcre qui est entre les mains des Grecs. Sans doute, tous les membres de cette Confrérie doivent être de nationalité palestinienne et il y a fort peu de Grecs à posséder celle-ci en dehors des moines. Il semblerait donc que le recrutement est tari par le fait même. Cependant il sera toujours possible d'obtenir la sujétion palestinienne pour les jeunes gens que l'on fera venir de Grèce ou d'ailleurs afin d'alimenter la Confrérie du Saint-Sépulcre et par le fait d'assurer le recrutement de la hiérarchie.

Les Arabes ne semblent pas contents du triomphe de leurs revendications. Les journaux ont accusé les autorités anglaises d'avoir subi la pression de l'élément grec et de leur avoir refusé des droits essentiels. Le Comité exécutif n'a pas cru pouvoir employer le même langage, mais il a fait entendre au gouvernement des protestations motivées.

Le 8 août, il remit au haut commissaire anglais en Palestine un mémoire qui avait été établi dans sa réunion du 31 juillet précédent. Le document était signé du président, M. Yaqoub Farrage.

Le Comité déplore en premier lieu que le texte arabe du projet de décret n'ait été publié par la *Gazette officielle* que neuf jours après le texte anglais, empêchant ainsi le Comité, dont la majorité des membres ne connaissent pas l'anglais, de l'examiner. Il observe ensuite que les mémoires et les demandes verbales qu'il a présentés aux autorités civiles n'ont pas été prises en considération quand on a préparé le projet de loi, qu'on a aussi écarté le rapport Bertram-Young, en particulier pour l'article 8 du projet. Cet article prescrit que la destitution du patriarche devra être votée par les deux tiers des membres du synode et les deux tiers des prêtres mariés. Or l'usage traditionnel, approuvé par la Commission Bertram-Young, prescrit qu'il faut encore les voix des deux tiers du Conseil Mixte, parce que les prêtres mariés sont sous l'autorité spirituelle du synode et n'ont pas la liberté voulue pour se prononcer. La nouvelle loi devra donc être amendée dans ce sens.

L'article 9 du projet donne au Conseil Mixte 8 membres ecclésiastiques, y compris le patriarche qui a deux voix, et 10 membres laïques. Ceux-ci n'ont qu'une seule voix de plus, ce qui est trop peu, si l'on considère qu'ils vivent en des centres assez éloignés de la Palestine et de la Transjordanie et qu'il est douteux qu'ils se trouvent tous présents aux séances. Les laïques devraient avoir au Conseil Mixte une majorité effective, étant données les nombreuses responsabilités qu'ils ont pour les écoles, l'administration, etc. Dans les autres patriarcats

grecs orthodoxes, le clergé et les fidèles appartiennent à la même nation, cependant la majorité laïque est bien plus forte qu'en Palestine, où l'exitence d'une hiérarchie grecque et d'une Communauté arabe complique les choses et place les fidèles dans une position désavantageuse. Le Comité réclame en conséquence que le Conseil Mixte soit composé de laïques pour les deux tiers, réduisant le nombre des prélats à cinq.

Le projet de loi prescrit que les traitements des prêtres seront payés par le Conseil Mixte sur le tiers des recettes du patriarcat qui est mis à sa disposition, alors que la loi ottomane de 1910 mettait ces traitements à la charge du patriarcat et établissait que le tiers dont pouvait disposer le Conseil Mixte ne fût pas inférieur à 30.000 livres turques. Aujourd'hui le tiers des recettes du patriarcat est tombé de 30.000 livres turques à 7.500 livres sterling et les traitements des prêtres se montent à 4.200 livres sterling. Puisque la communauté grecque orthodoxe de Palestine est de 60.000 personnes, l'insuffisance de cette somme est évidente et il est ridicule de créer un Conseil Mixte et des Conseils locaux pour l'administrer.

En conclusion, le Comité retient que le gouvernement, avec sa nouvelle loi, n'a pas résolu la question grecque orthodoxe de Palestine et a encore une fois subi la pression des prélats grecs et du saint synode. Il invite le gouvernement à prescrire que le tiers des recettes mis à sa disposition ne soit pas inférieur à 15.000 livres sterling, s'il doit comprendre les traitements des prêtres, où à 11.000, si ces traitements sont mis à la charge du patriarcat.

Il est certain que le projet de décret va subir quelques modifications. Nous souhaitons qu'un accord puisse se faire entre Grecs et Arabes, ne serait-ce que pour ramener un peu de calme en Palestine, où l'ordre public est déjà si troublé par les démêlés des Arabes avec les Juifs et avec les Anglais.

J. Lacombe.

Autour du Palamisme

Notes sur quelques ouvrages récents

Le renouveau de l'hésychasme dans le monde byzantin aux XIIIe-XIVe siècles n'a été que médiocrement étudié jusqu'à présent. Le dépouillement méthodique des sources hagiographiques, des écrits spirituels, les éditions de textes bref, les préliminaires du travail, sont à peine entamés.

Il a paru néanmoins ces dernières années un certain nombre d'études sur le Palamisme notamment, la phase la plus bruyante de ce renouveau, qui apportent chacune quelque contribution à la cause de la recherche générale. C'est à la dégager que tendent les quelques notes bibliographiques suivantes.

Les lettres de Barlaam

La vie de Barlaam le Calabrais reste, sur beaucoup de points, enveloppée de mystère. Quelles furent ses origines religieuses et sa première formation, dans quelles circonstances et à quelles fins s'établit-il en Orient, de quelle nature furent ses premiers rapports avec le milieu monastique hésychaste et ses vraies responsabilités dans le déclanchement de la controverse palamite ? Autant de questions, entièrement ou partiellement ouvertes, qui intéressent pourtant de près la compréhension exacte des événements et le jugement à porter sur le personnage. Leur solution permettrait de déterminer la mesure de sa sincérité, du sérieux de ses convictions, sinon leur bien-fondé. Sans doute, à Constantinople comme à Thessalonique, s'est-il surtout attiré des inimitiés et, de ce côté, toutes les apparences le desservent. Sa qualité d'étranger et, malgré cela, son zèle à vouloir redresser des situations qu'on estimait réservées (1), le dangereux exemple d'une existence monastique associée à des occupations scientifiques et philosophiques, une rude franchise relevée par un de ses admirateurs (2) et, pour leur part, la jalousie et la partialité indéniables de ses adversaires devaient conspirer à lui préparer une réputation des plus discutées. Cependant, le concert d'antipathies qui a rassemblé contre lui des palamites et des antipalamites ne doit pas se substituer au jugement de

(1) C'était le sentiment d'Acyndine, cf. son discours au patriarche Jean Calécas, Th. Uspenskij, *Sinodik*... Odessa, 1893, p. 87.

(2) Boccace : « cui mendacium laetalis est hostis », cité par F. Lo Parco, *Petrarca e Barlaam*, Reggio Calabria, 1905, p. 6.

l'histoire, pas plus qu'il ne justifierait, par pure réaction, un essai de totale réhabilitation.

L'examen et la confrontation patiente des textes permettront seuls d'établir, à défaut de certitudes, une moyenne de vraisemblances. M. G. Schirò rend donc un service appréciable à cette cause, en publiant huit lettres inédites de Barlaam (1) et en préparant une étude directe de ses traités polémiques contre les Latins (2).

L'édition entreprise, il y a sept ans ou presque, n'est encore parvenue qu'à la lettre VII. N'était cette lenteur de compte-gouttes, il serait opportun d'attendre la fin du travail pour fixer la portée de l'ensemble. On peut néanmoins, d'ores et déjà, porter un jugement motivé sur le contenu et la présentation. On pourra d'ailleurs y revenir, le travail achevé. Nous consacrerons un espace assez large à l'édition et à la traduction pour indiquer les précautions que réclame leur emploi. Mais commençons par situer les pièces.

1. *Les lettres elles-mêmes.* Elles ne s'imposent pas à l'attention par une provende de ces détails concrets dont sont friands les historiens ou les compilateurs de prosopographies : pour quiconque a lu la correspondance d'autres byzantins contemporains, le contraire serait surprenant. Mais comme elles se placent toutes durant la période d'incubation du palamisme, elles nous restituent en partie l'atmosphère des débuts de la dispute, tout en nous révélant le ton et la manière de Barlaam en face de l'hésychasme.

a) *Les destinataires.* Ils appartiennent tous au milieu monastique. Ce sont Ignace l'hésychaste, David Dishypatos, Grégoire Palamas, chacun avec deux lettres, Joseph Calothète et Nil Triclinios, avec une seule. Calothète n'est pas aussi peu connu que le pense G. Schirò, son œuvre a été repérée à plusieurs reprises (3). Qu'était Ignace ? La première lettre qui lui est adressée rappelle qu'il a été désigné pour l'épiscopat à l'unanimité des suffrages : ὅτε γὰρ πάσης τῆς ἐκκλησίας πάσαις ψήφοις εἰς ἀρχιερωσύνην καλούσης σε ἀνανεύων ἦσθα καὶ τελευτῶν ὅρκῳ τὰ δεδογμένα ἐπεκύρωσας (4). La deuxième partie de la proposition n'est pas entièrement claire. De quel serment s'agit-il ? D'un serment qui rendait l'acceptation, une fois consentie, irrévocable, peut-on supposer. En finissant par céder, Ignace aurait confirmé sa bonne réputation, en prouvant qu'il y avait en lui plus que l'étoffe d'un pauvre hésychaste. C'est ainsi du moins qu'on pourrait éclairer le contexte ἔδοξας γάρ ἡμῖν τότε οὐκ ἐν τινι μέρει τοῦ σώματος τὸν νοῦν ἔχειν ἐγκεκλεισμένον (5) ; Barlaam

(1) *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, Roma, 1931, 325-357 (introduction) ; 1932, 71-89, 426-437 ; 1935, 59-77 ; 1936, 80-99, 302-325 ; 1938, 47-71.

(2) *Ibid.*, 1935, 62.

(3) G. Schirò, *op. cit.*, 1931, 343, note 1 ; cf. Ἐκκλησιαστικ. Ἀλήθ., IV, 222 sq. et *Byzant. Zeitschr.*, XVII, 88.

(4) *L. l.*, 1932, 72. De soi, ἀρχιερωσύνη indique uniquement la dignité épiscopale et non « il grado arcivescovile ».

(5) *Ibid.*

y veut sûrement désigner les « omphalopsyques ». Ignace a pu garder son surnom, même une fois devenu évêque. S'il l'est effectivement devenu, peut-on reconnaître notre prélat parmi l'un des hommes de cette époque. G. Schirò penserait au patriarche d'Antioche qui s'associa aux anathèmes de Jean Calécas contre Palamas (1). Mais on pourrait aussi suggérer Ignace, évêque de Thessalonique exactement à cette époque (1336-1341) et l'un des correspondants de Nicéphore Grégoras (2).

Nil Triclinios, jusqu'à plus ample informé, n'est qu'un nom. Barlaam l'appelle son « père dans le Seigneur » (3) : nous avons donc affaire à un ecclésiastique et vraisemblablement, à un moine. Faut-il l'identifier avec certain Nil le thessalonicien, intermédiaire occasionnel d'échanges épistolaires entre Palamas et Acyndine, ou ce second Nil n'est-il que Cabasilas, le futur métropolite de Thessalonique ? (4). Aucun critère ne permet de le trancher.

b) *Chronologie et contenu.* G. Schirò a maintenu dans l'édition l'ordre de succession des lettres dans le Marcian. gr. 332, à son avis, l'ordre chronologique même (5). C'est assez possible. Mais il est provisoirement plus indiqué de s'en tenir à distinguer deux groupes parallèles et à en étudier séparément la chronologie.

Cette distribution est insinuée par la disposition même des pièces dans certains manuscrits, le codex 441 de la Bibliothèque synodale de Moscou (6) par exemple, celui de Venise aussi, semble-t-il (7) et par leur matière elle-même. La première série comprend les cinq premiers numéros édités, nous verrons qu'ils sont très vraisemblablement rangés selon la suite même des faits. Pour la seconde, c'est-à-dire les trois derniers numéros, cela ne fait aucun doute : les données mêmes de Barlaam, complétées par celles des écrits correspondants de Palamas, en partie publiés, le prouvent amplement. Aussi est-il étonnant que G. Schirò ait tout à fait négligé de se reporter à ces seconds documents.

---

(1) G. Schiro, *op. l.*, 344. Pourquoi l'appeler cependant : « il sostenitore della causa di Barlaam assieme a Giovanni Caleca » ? La prise de position de Calécas contre Palamas n'impliquait pas la défense de Barlaam. Pour lui, comme pour d'autres antipalamites, le Calabrais avait été et restait condamné. Sur l'activité antipalamite d'Ignace, voir G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, Città del Vaticano, 1931, 197 sq.

(2) L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, *Echos d'Orient*, V, 1901-1902, 91-92, *Id. Le Synodicon de Thessalonique*, *ibid.*, XVIII, 1916-1919, 248. R. Guilland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris, 1927, 113-114, nos. 93-95, 327-328.

(3) G. Schiro, *l. l.*, 1938, 52.

(4) Lettre de Palamas à Acyndine, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII, 1913, 378.

(5) *L. l.*, 1931, 333.

(6) Vladimir, *Sistematitcheskoe opisanie rukopisej Moskovskij Sinodalnoj bibliot.* Moscou, 1894, I, 674, 675. Les trois lettres à Palamas et Triclinios viennent en premier lieu, séparées des autres.

(7) A en juger par la foliotation reproduite dans l'édition. Les minces renseignements fournis sur le Vatic. gr. 1576 qui contient également ces lettres ne comportent pas de précision sur ce point, cf. G. Schiro, *l. l.*, 1931, 333.

Les cinq premières lettres nous placent dans un milieu homogène de moines avec lesquels Barlaam avait entretenu des relations assez suivies : Ignace, Dishypatos, Calothète et un certain Loucas. Ce dernier fait penser à un contemporain, ami de Nicolas Cabasilas, qui aurait été nommé patriarche de Constantinople par Andronic III, mais sans que l'histoire confirme autrement le fait (1).

Tout le groupe roule sur le même fait : une brouille advenue entre Barlaam et un de ses amis, Ignace. G. Schirò préfère distinguer plusieurs différends : l'un avec Ignace (lettres I et II), le deuxième avec Palamas très probablement lettres III et IV), le troisième enfin, avec Dishypatos (lettre V) (2). La première thèse me paraît plus fondée. Quand on lit d'affilée les cinq morceaux, on constate qu'ils s'agencent trop bien entre eux pour laisser supposer des occasions si différentes. Une brève analyse le montrera : il s'agit très vraisemblablement de la croissance et des ramifications de la même mésentente.

La première lettre (3) est une leçon donné à Ignace sur l'indifférence dont tout vrai hésychaste doit faire preuve à l'égard de la réputation. Le destinataire, tout adonné qu'il soit à la νῆψις, paraît n'en être pas encore à ce point : il s'est formalisé et affligé de bruits qui courent et par lesquels il s'est senti touché. Barlaam n'est peut-être pas étranger à ces rumeurs : « ne te soucie pas de nous, si nous te blâmons » (4). A quelques traits piquants sur l'anthropologie palamite (5) ou les vertus de telle forme de νῆψις (6), on devine que le Calabrais a son « siège fait » touchant certaines variétés de l'hésychasme.

La deuxième lettre (7) éclaircit ce qui restait énigmatique dans la précédente. Barlaam, en effet, a éventé des pratiques ascétiques assez étranges. Curieux et inquiet de vraie sagesse et d'authentique vertu, il ne manque pas de courir les maîtres en vue. Il a fréquenté Ignace qui l'a tout à fait édifié ; ses rapports avec Dishypatos, Calothète et Loucas lui ont aussi laissé un excellent souvenir. En revanche, à l'école d'autres hésychastes, il a découvert des usages bizarres. On reconnaît à sa description qu'il s'agit notamment de la Méthode dite de Syméon le Nouveau Théologien. Ainsi renseigné, il lui est arrivé de rencontrer un jeune homme adonné à ce genre d'exercices ; il l'a détourné incontinent. Ses critiques ont d'ailleurs trouvé un plus large auditoire, si même il ne les a pas mises par écrit. Voulant employer un terme générique, pour ne

(1) R. Guilland, *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas* in *Byzantinische Zeitschrift*, 1929-30, XXX, 101.
(2) *L. cit.*, 1931, 341 et suiv.
(3) *Ibid.*, 1932, 72-77.
(4) *Ibid.*, 76.
(5) *Ibid.*, 72.
(6) *Ibid.*, 76.
(7) *Ibid.*, 78-89.

blesser personne, il a mis ces pratiques sur le compte d'hésychastes. Ignace s'est senti visé. Son correspondant le rassure (1).

Les trois lettres suivantes me paraissent devoir rentrer dans ces données. Barlaam rejette sur Dishypatos et Calothète l'équivoque où il s'est trouvé jeté dans sa correspondance avec un tiers en froid avec lui. Il avait jugé bon, dans une première missive, de montrer à celui-ci ses torts, d'une manière un peu franche. Dishypatos lui a conseillé d'adopter la manière douce en substituant une lettre plus conciliante et plus flatteuse. C'est un mauvais service (lettre III) (2). Calothète a d'ailleurs sa part de cette attitude équivoque. Barlaam a manqué de sincérité là où il a écrit sous son inspiration (lettre IV) (3). Enfin, il se justifie de nouveau, dans une lettre à Dishypatos, des formules piquantes qu'il avait employées — dans la première lettre, je suppose —. La conclusion est importante, car elle semble bien confirmer que c'est toujours d'Ignace qu'il s'agit : Ce dernier, espère-t-il, a assez de vertu pour faire son profit des critiques qui lui ont été adressées, sans qu'il soit nécessaire de recourir à d'autres moyens (lettre V) (4). Cette dernière clause me paraît exclure que Dishypatos serait en cause, comme le pense G. Schirò (5).

On pourrait aisément soulever plusieurs difficultés contre la précédente interprétation. On ne voit pas bien comment les deux premières lettres peuvent être considérées comme la version franche et la version flatteuse dont il a été question, encore que le n° II soit, somme toute, moins mordant que le premier. Du moins, me semble-t-elle mieux s'accorder avec l'ensemble.

A quelle date placer ces pièces qui doivent se ranger dans un laps de temps assez court ? Dans la toute première période de la crise, au moment où Barlaam commence à se compromettre. Il est entré en contact avec les méthodes « physiques » des hésychastes, il les a déjà critiquées, mais on ne rencontre encore aucun de ces corollaires théologiques auxquels il va être amené. Ses premières révélations ne sont encore qu'une source de brouilles personnelles qu'il s'essaye à dissiper. On ne peut même affirmer si ce groupe de lettres a précédé ou suivi le second ou bien, s'ils sont de la même époque, à quel endroit l'un s'insère dans l'autre. Il est sûr déjà, par la lettre VI, que Barlaam a ses opinions établies sur l'hésychasme : cela ressort des ironies qu'il lui prodigue en la personne de son correspondant (6). D'autre part, la lettre VIII montre que la joute théologique sur la simplicité divine est commencée (7). C'est assez pour souligner la progression de la dispute, mais non pour affirmer des dates fermes. Nous croirions volontiers que les premières lettres ont pu être écrites vers le temps où Barlaam rédigeait la sixième ou la septième, si elles ne l'ont été plus tôt.

---

(1) *Ibid.*, surtout 86-89.
(2) *Ibid.*, 426-431.
(3) *Ibid.*, 432-433.
(4) *Ibid.*, 434-437.
(5) *Ibid.*, 1931, 343.
(6) *L. cit.*, 1935, p. 54 ; 66, l. 44-45, etc...
(7) *L. cit.*, 1931, 334.

Pour le second groupe, il est très facile, en s'aidant de la lettre à Triclinios et des lettres de Palamas, d'en marquer la succession. « En la fête de la Pentecôte », Palamas a reçu les écrits de Barlaam contre les Latins (1). Il en prend occasion pour adresser à Acyndine une mise au point, à propos du mot ἀρχή appliqué à Dieu, sur l'emploi du syllogisme en théologie. Cette lettre est partiellement éditée (2). Barlaam de répliquer par un long factum : il justifie la tactique qu'il a employé contre les latins et prouve l'impossibilité de produire un syllogisme apodictique en théologie (3). Palamas, agacé par certaines allusions ironiques, répond en accusant son adversaire de ridiculiser les Pères et de donner toutes ses faveurs à la sagesse profane. Il communiqua sa réponse à Acyndine en l'accompagnant d'un mot d'envoi (4). C'est à ce moment que Barlaam prend Triclinios pour arbitre : il produit une litanie de textes empruntés à ses écrits antérieurs, surtout contre les latins, pour prouver qu'il a toujours soutenu la valeur exclusive de la révélation contre la philosophie en matière dogmatique (5). Palamas avait promis à Acyndine que, si on l'obligeait à fournir une troisième réfutation, elle serait de telle force qu'il ne serait point besoin d'une quatrième (6). C'est sans doute à ce moment qu'il la rédigea (7). Barlaam lui aurait répondu par la lettre VIII. Quand celle-ci aura paru, on pourra aisément préciser. On doit regretter que M. Schirò n'ait pas cherché à mettre ainsi en regard dans son introduction les écrits de Barlaam et ceux de Palamas.

Il ne nous revient pas de nous attarder sur leur contenu doctrinal. Les sept lettres publiées n'apportent qu'une contribution modeste à l'histoire du palamisme mais on se gardera de la négliger; nous avons si peu de témoignages personnels de Barlaam sur cette partie de sa vie. Il y aura beaucoup à dire sur les positions philosophico-théologiques de Barlaam, parfois moins rationaliste qu'on est souvent tenté de se l'imaginer, malgré la montre un peu pédante qu'il lui arrive de faire de son savoir philosophique, ce qui au reste était à la mode. G. Schirò reviendra sur ces points. Nous ne toucherons pas davantage à une thèse soutenue par l'éditeur, non sans un air de vraisemblance, que Barlaam serait né orthodoxe (8). Le P. Jugie a promis sur ce point une étude à laquelle il n'a pas renoncé (9). Mieux vaut s'étendre un peu sur la présentation du texte et sa traduction.

---

(1) P. Uspenskij, *Vostok Kristianskij, Istorija Athona*, III, 2, 1892, p. 710.
(2) *Ibid.*, 710-712. Cf. G. Schiro, *op. cit.*, 1938, p. 54.
(3) Lettre VI, G. Schiro, *loc. cit.*, 1935, 59-77; 1936, 80-99, 303-325; cf. *ibid.*, 1938, p. 54.
(4) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII, 1913, 377-381. Lettre de Palamas, *ibid.*, 1914, 42-52, 245-255, 464-476. Cf. G. Schiro, *l. l.*, 1938, 54.
(5) G. Schiro, *ibid.*, 1938, 52-71.
(6) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII, 1913, 379.
(7) *Coislinian. C*, fol. 90 sq. : πρὸς τὸν Βαρλαὰμ γράφοντα ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις ἐπ' οὐδενὸς τῶν θείων.
(8) G. Schiro, *op. cit.*, 1931, 346-357; 1938, 155-166.
(9) *Note sur le moine hésychaste Nicéphore...*, *Echos d'Orient*, XXXV, 1936, 412.

2) *Edition et traduction.* L'éditeur a pris pour manuscrit de base le Marcianus gr. cité plus haut, le plus ancien et le mieux conservé des deux qu'il a utilisés. Il a relevé avec fidélité les variantes, autant qu'on en peut juger. Mais un coup d'œil superficiel révèle vite que le travail critique proprement dit est souvent en défaut. Il ne s'agit pas seulement des graphies défectueuses maintenues un peu au hasard (il est, en effet, des cas où on les a corrigées) ni des inévitables coquilles. Mais que de leçons inadmissibles ont été maintenues. En voici quelques-unes, sans préjudice d'autres que nous signalerons à propos de la traduction : ἃ ἂν εἶπεν ἡμῶν (1932, p. 74), σου pour σοῦ (ibid., p. 80), ὑπολυόμενον pour ὑποδυομένην (ibid.. p. 84), ταξόμενος pour τευξάμενος (ibid., p. 86), ἡμῖν pour ἡμῶν (1935, p. 66), ὑπὸ τῆς ἑτέρας pour τὴν ἑτέραν (ibid., p. 70 (1), ἁπαλῶς pour ἁπλῶς(1936 p. 84), ἐξηρημένων pour ἐξηρημένον (ibid., p. 84), καθοσημαινόμενος pour καθ' ὃ σημαινόμενον (ibid., p. 86), γεωμετρικαῖς pour γεωμέτραις (ibid., p. 88) (2), ἔχον pour ἔχειν (ibid.), ταῖς pour τῆς (ibid., p. 305), αἰτίνες pour ἄκτινες (1938, p. 58). κ' ἂν ταῦτα pour κανταῦθα (ibid., p. 68), etc.

La traduction prête bien davantage encore flanc à la critique. Ce n'est point là non plus un indice favorable de sûreté scientifique pour l'édition elle-même. Nous ne relèverons pas toutes des inexactitudes : on les rencontre à chaque page. Nous ne signalerons que celles qui équivalent à des contresens, et au simple hasard des prélèvements.

Lettre I (*loc. cit.*, 1932).

P. 72, ll. 1 et 2 : φάσκων ὑπερβαλλόντως σε λυπεῖσθαι : l'adverbe est rapporté au participe précédent au lieu de l'être à l'infinitif qui suit.

ll. 12-13 : κατὰ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον ne signifie pas « *secondo il principio commune* » mais « *autant qu'il est possible* », « *de la manière qui est possible* ».

l. 14 : Le θεῖον qui est en nous est le νοῦς, le siège de la ressemblance de l'homme avec Dieu, le lieu de la rencontre mystique avec lui (cf. p. 76, l. 21). Rien ne permet de croire que Barlaam « allude al principio della θεανδρικὴ ἕνωσις frequentissimo in teologia, sul mistero dell' Incarnazione ». Il n'y a rien de plus qu'une réminiscence du vocabulaire platonicien, que l'éditeur a du moins vue.

l. 14 : φανταστικοῦ n'est pas le « *spirito* », mais la partie la plus sensible de l'activité de l'âme : imagination et appétits.

ll. 15-16 : Barlaam énumère les tares consécutives à l'union de l'âme et du corps entre autres, l'oubli et l'erreur (καὶ λήθης καὶ ἀπάτης). G. Schirò a maintenu καὶ ἀληθείας, ce qui jure absolument avec le contexte immédiat ἃ ὡς ἀληθῶς αἴσχη ὄντα.

---

(1) Cf. la réponse de Palamas, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII, 1914, p. 48.
(2) *Ibid.*, p. 251.

ll.18-20 : Τῶν γὰρ ἐν ἡμῖν τοῦτο μόνον τῷ θεῷ ὁμοιοῦσθαι πέφυκε, περὶ ὃ τὸ φρονεῖν τε καὶ τὸ εἰδέναι γίνεται : *de nos facultés, celle-là seule est naturellement appelée à devenir semblable à Dieu qui est le siège du penser et du connaître.* La traduction porte : « *delle doti che sono in noi questa sola è stata conferita perchè ci si renda simili à Dio e per questa somiglianza ha luogo il pensare e il conoscere* ».

P. 74, l. 1 : Il s'agit de la conversion, du *retour de l'âme à soi-même* et au meilleur (πρὸς δ' ἑαυτὴν καὶ τὰ κρείττω... ποιεῖσθαι τὴν ἐπιστροφήν) plutôt que de « *ad essa facciano ritorno le cose migliori* ». Cette conception du retour à soi est un lieu commun du néo-platonisme (Proclus, *Instit. theolog.*, XLII et suiv.). Palamas en parle selon l'acception reçue dans l'hésychasme : συνῆψε τὸν νοῦν τῇ πρὸς ἑαυτὸν στροφῇ (1).

l. 6 : ὁ μὴν ἡδονῆς καὶ χρημάτων κρειττων n'est pas une hendyadis : « *piacere del denaro* ». Barlaam distingue nettement deux membres un peu plus loin (l. 8).

l. 8 : τούτου n'est pas complément déterminatif de ἡδονή ni mis pour δόξης, pour plusieurs raisons grammaticales, mais complément direct de κρατεῖ ; il ne s'agit nullement de l'« *interesse di essa fama* » mais de *plaisir.*

ll. 25 et suiv. : la phrase doit être remaniée : ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ διαφωνεῖ ταῦτα fait clairement pendant à ὥστε οὐ συνέρχεται et ne commence pas la proposition suivante où il faut lire très probablement οὖν et non οὐκ.

P. 76, la ligne 4 n'est pas traduite.

l. 14 : ἥκιστα πάντων σὺ ἀγνοεῖς : *tu ignores moins que personne* et non « *lo rimmegheresti sopra tutti* ».

Lettre II. Ibid.

P. 80, ll. 20-23 : Les deux négations οὔτε... οὔτ' αὖθις marquent nettement les articulations de la phrase : *je ne dis pas que tu es chagriné à tort — si toutefois tu es vraiment chagriné — ignorant mon cas; je ne pense pas davantage qu'apprenant les causes, tu les juges dignes de motiver ton chagrin passé.* Le traducteur complique : « *perchè considero che, non comoscendo ancora la mia situazione, ne essendo al corrente delle ragioni mie, giudichi giuste quelle che ti hanno indotto al passato rancore* ».

P. 82, l. 8 et suiv., Barlaam distingue deux catégories de concepts, les vrais qui atteignent l'être lui-même, les imaginaires qui simulent les vrais par quelques traits accidentels mais qui sont aux concepts vrais respectifs dans le même rapport que l'image de chaque chose à son être même. G. Schirò traduit : « *le essenze rivestite di alcuni accidenti sono anch'esse larvate, stando ciascuno di essi accidenti rispetto a ciascuna essenza come l'imagine di ciascuna cosa sta rispetto alla cose in se* ». La comparaison ne portait pas sur les accidents et les essences.

l. 13 et suiv. : « *il est nécessaire d'en atteindre d'abord quelques-uns* (images

(1) Γρηγορίου... τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι Κβ', édit. Sophocles, Athènes, 1861, p. 176.

et concepts corrélatifs), *si l'on veut atteindre un jour le vrai lui-même; mais la plupart sont de très grands obstacles à la compréhension du vrai lui-même* ». On traduit : « *è principale necessario attenersi ad alcune... ma il moltissimi impedimenti per conoscere il vero in se sono grandissimi...* »

P. 84, l. 26 et suiv. : λάθω ἐμαυτὸν ταῖς κακεργάτισι... πλήθυσι ἐξομοιωθείς : « *nasconda me stesso in mezzo...* » comme si λάθω régissait πλήθυσι et non ἐξομοιωθείς.

l. 28 : δοκῶν δὲ σοφία καὶ ἀλήθεια ἀρετὴ κατακώχιμος εἶναι « *credo che la sapienza e la verità siano virtù subbiettive* » au lieu « *tout en semblant être épris de sagesse et de vraie vertu* ». *On doit lire sans doute* ἀληθεῖ. α étant une dittographie, et les deux noms sont des datifs.

P. 88, l. 2 : Νοεραί τινες εἰσοδοί τε καὶ ἔξοδοι διὰ τῶν ῥινῶν ἅμα τῷ πνευματι... « *des va-et-vient spirituels, à travers les narines, synchronisés avec le souffle* » (inspiration et expiration), plutôt que « *sensibili flussi ed efflussi di spirito attraverso le narici* ».

Lettre III (1932).

P. 246, l. 2 : ἐνδεχομένη θεοῦ γνῶσις n'est pas « *adeguata conoscenza di Dio* » mais « *connaissance possible* », pas plus que κυρίως ἀγαθοῦ n'est « *determinata bontà* » mais « *souverainement bon* » : c'est une terminologie banale en théologie byzantine.

l. 6 : ἔργα καὶ πάθη divisent suffisamment les formes actives et passives des vertus, ce que l'auteur paraît ne pas voir (cf. p. 427, note 2).

P. 430, l. 7 : on introduit un verbe nullement appelé ni sous-entendu : ἐπαύξονται. Ἔστι est simplement sous-entendu après καρπὸς τοῦ πάθους : « *le fruit de la passion, c'est...* »

Lettre IV (ibid.).

P. 432, l. 8 et suiv. : le traducteur coupe mal la période, ce qui change le sens de la lettre, si même elle n'en est pas rendue inintelligible. Barlaam affirme que ce qu'il a écrit spontanément est toute franchise, qu'il y est d'accord avec lui-même; ce qu'il a écrit au contraire de bénin, pour complaire à Calothète, l'a mis en opposition avec ses vrais sentiments. Dans la version, c'est le Calabrais qui a fait l'aimable et en cela a été franc.

l. 15 et suiv. : deuxième contre-sens notable de ce court billet : « ... *et ne céder à personne pour dire ou écrire quoi que ce soit de contraire à ce qui m'a toujours semblé le meilleur* ». G. Schirò lit : « *possa... esprimermi indipendentemente da qualunque siasi opinione altrui, sia pure ottima* » !

Lettre V (ibid.).

Ici encore le traducteur ne paraît pas avoir saisi la construction des phrases.

l. 2 et suiv., on lit tout naturellement : « *mais il fallait considérer encore si ce que tu dis de mordant était vrai et si c'était le produit d'un esprit en accord avec lui-même et avec ses paroles ou non* ». G. Schirò rend : « *se corrispondono o no a verità quelle cose che dici di essere mordaci, e quali siano i frutti dell' intendimento contenuto in essa e nelle parole* ».

l. 9 et suiv., trois propositions différentes se télescopent dont la discrimination était élémentaire : la première finissant à ποιούμεθα, la seconde à ἂν τὸ ἡδύ. D'où une suite de contre-sens. On n'a pas vu que ἀηδεστάτοις était un simple datif d'attraction.

l. 13, παρὰ χρῆμα n'est pas « *più del giusto* » mais « *sur le moment* », « *sur le champ* » ; il suffit de lire la seconde partie de la phrase pour s'en rendre compte : τὸ πρῶτον... ὀλίγῳ ὕστερον.

P. 436, l. 8 et suiv., la traduction de la terre s'achève sur un contre-sens. Où l'on a : « *sache bien que je ne t'ai pas complètement obéi parce que je n'ai pu désobéir complètement à la philosophie* ». G. Schirò donne : « *sappi bene che ti ho risposto compiutamente per ubbidire compiutamente alla filosofia* ».

Les déficiences relevées dans les morceaux précédents donnent une idée de la manière du traducteur. Les deux suivants, notamment le N° VII que nous avons examiné en détail, à cause de sa portée théologique, en fourmille, de sorte qu'il serait souverainement imprudent d'établir une étude théologique quelconque en partant de la version : il est vrai qu'on serait ramené par les exigences de la logique à refaire pour soi le travail. Ni l'intérêt restreint de nos remarques, ni la place ne nous permettent de nous étendre sur ce sujet. Donnons cependant quelques menus exemples, en ce qui concerne les deux dernières lettres.

Lettre VI (1935).

P. 63, ll. 14-15, οὐκ ἀλόγως φθόνου ἢ παραπληξίας τοῦτον ἐγραψάμεθα est traduit : « *avremmo scritto questo ugualmente senza assurdo odio...* » au lieu de « *ce n'est pas sans raison que nous l'aurions accusé de jalousie et de folie* ».

P. 66, l. 1 et suiv., « *il est possible à n'importe qui, en prenant la conclusion de mon traité, savoir que le Fils n'est pas le principe du Saint-Esprit, de conclure syllogistiquement, touchant ma pensée, que je ne soutiens pas du tout deux principes du Saint-Esprit, en aucune façon* ». Le traducteur comprend : « *c'é pertanto qualcuno che prendendo in esame la concluzione del tradotto secondo il quale il Figliuolo non è emanatore dello Spirito Santo, conclude, sul mio modo di pensare, che io, pur inconsciamente ponga due origini allo Spirito Santo, senza alcuna ragione* ». Deux sens à peu près diamétralement opposés.

P. 67, note 1, le traducteur défigure de même un texte attribué au pseudo-Aréopagite en introduisant *crea* où il faut mettre ἐ.

P. 68, l. 66-67, sans parler du contre-sens qui l'entoure, τῷ θεολόγῳ n'est pas un théologien quelconque, mais saint Grégoire de Nazianze, comme on eût pu s'en apercevoir, tout au moins en se référant à la lettre de Palamas à Acyndine (1).

P. 74, l. 138, ἀντιστρέφει signifie « *tourne en faveur de* » et non « *opponersi* ». C'est d'ailleurs ainsi que Palamas l'a compris (2).

---

(1) P. Uspenskij, *loc. cit.*, p. 710.
(2) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XIII, 1914, p. 245.

(1932), P. 84, l. 230 les λόγια deviennent les « dotti ».

P. 86, l. 279, ἀμεταπίστους doit être lu ἀμεταπείστους : il veut dire *impossibles à dissuader*, mais non *increduli*. La traduction de la proposition est d'ailleurs grammaticalement injustifiable. Ajoutons qu'il faut probablement lire ἀμεταπείστως.

P. 310, l. 564, πῶς οὐ συμβαίνει σοι τὸ τοῦ ποιητοῦ... : *comment ne t'arrive-t-il pas ce que dit le poète ?* devient « *ti accade come al poeta !* », etc., etc...

Lettre VII (1938).

P. 56, l. 57, ὅτι δὲ πάντα μᾶλλον ἢ τοιαύτη αἰτία ἐμοὶ προσήκει, δῆλον : « *que tout, plutôt que ce grief là...* » devient « *giacché più che questa particolare ragione mi interessa il tutto* ». Il y aurait aussi plus d'une remarque à faire sur ce qui suit.

L. 74 et suiv., on fait dire à Barlaam tout autre chose que sa pensée. Nous traduisons *ad sensum* : « *les catégories et toute la logique, la physique avec la métaphysique, tout ce qu'ont philosophé Platon et Aristote et les autres, les mathématiques, bref, toute science et philosophie, nous montras-tu tout cela détruit par notre proposition ; tant que celle-ci sauve son accord avec les trois principes susdits* (il s'agit de propositions révélées), *il faut la juger bonne et vraie et ne point croire à qui dit le contraire* ». Or, l'italien comporte : « *se oltre alle categorie noi usiamo tutti i dettami della logica, anche se adottiamo i sistemi escogitati da Platone..., se le deduzioni della filosofia si identificano con i tre principi teologali esposti, e giusto considerare detta identità come vera e buona...* ». Tout le reste du passage est d'ailleurs un contre-sens.

P. 64, l. 180, τῶν νικητηρίων παραχωρήσαντας : « *attenerci ai detti dei Santi Padri trionfatori* » au lieu de « *laissant aux paroles des Pères le prix de la victoire* ».

Nous pensons avoir donné assez, sinon trop d'exemples — qu'on aurait pu choisir plus parlants encore — pour justifier quelques conclusions : M. G. Schirò a rendu un certain service, en mettant à la portée de tous des pièces que l'inédit interdisait à beaucoup, on sera heureux d'en prendre acte. Mais l'édition et la traduction, par leur manque, non seulement de critique, mais même de sérieux, défendent à quiconque d'y recourir avec profit sans refondre préalablement le travail. Il est des passages difficiles dans le texte. Mais une connaissance moyenne du grec qui ne serait même pas la « dimestichezza con il greco » (1) jointe à une certaine habitude du langage théologique permettaient, me semble-t-il, d'en sortir plus heureusement. Souhaitons que l'auteur reprenne son texte avant de nous donner les travaux qu'il nous promet sur la pensée de Barlaam. Au défaut de quoi, ils ne pourraient attendre que défiance.

(1) G. Schirò, *loc. cit.*, 1932, 71.

Un exposé doctrinal du Palamisme

Un bon connaisseur de la controverse palamite a justement noté que la publication complète des œuvres de Palamas pourra mettre en lumière quelques détails nouveaux de cette... théologie : elle n'en révélera aucune ligne essentielle qui ne soit déjà connue » (1). Les chercheurs sont donc avertis de ne pas trop compter sur les surprises des inédits.

Qu'ils se gardent pourtant de se croire trop tard venus et de penser que tout a été dit sur le palamisme comme doctrine. Il y aurait encore profit à le considérer davantage dans le cadre de la théologie et de la spiritualité orientales, son cadre naturel. Comme système, il dépend étroitement de tout un ensemble de conceptions (de portée et de valeur très variables) sur Dieu, la grâce, la vision mystique, etc... qu'il n'a pas créées, qui lui étaient acquises par la Patristique et la Spiritualité monastique. Même où il paraît le plus innover, il ne cesse pas d'user du vocabulaire de la tradition, il cause ainsi tout à la fois une impression de « déjà vu » et de dépaysement. On a peut-être manqué jusqu'à présent de le remplacer suffisamment dans son milieu, les nécessités pratiques de l'exposition s'accommodant plus immédiatement d'une transposition systématique en un langage conceptuel étranger. Sans abandonner cette méthode qui n'est souvent qu'un moyen d'être intelligible (2), on demanderait utilement à la première la correction compensatrice nécessaire. La tâche n'est pas facile. Mais elle aurait l'avantage de coordonner les efforts de tous ceux qui s'adonnent à ce genre d'études, à quelque idéologie théologique qu'ils appartiennent. Un terrain commun de rencontre serait aménagé qui permettrait de porter un jugement historique ferme (de l'ordre, de l'histoire de la philosophie et de la théologie) sur le palamisme. Bref, du côté d'une théologie historique du palamisme, tout n'est pas fait.

Une récente étude du R. P. Basile Krivocheine du monastère athonite russe de saint Panteleimon : *Asketitcheskoe i bogoslovskoe utchenie sv. Grigorie Palamy* (3), marque bien, par son inspiration et son contenu, la préoccupation de produire un exposé qui ne sorte pas le système de son milieu d'éclosion. Si l'on en juge au succès de la dissertation, on doit croire que l'auteur n'a pas mal réussi (4).

---

(1) M. Jugie, *Palamas* in *Dictionnaire de théol. cath.*, t. XI, c. 1170.

(2) On ne doit d'ailleurs pas oublier que Palamas lui-même a fait plus d'une fois appel aux notions philosophiques.

(3) Paru en russe avec un bon résumé en français dans *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Etudes byzantines*, VIII, 1936, pp. 99-154.

(4) *The Eastern Churches quarterly* en donnait une traduction anglaise complète dans ses livraisons de 1938. Ajoutons en passant qu'elle manque parfois d'exactitude, légèrement quand elle met Nicée pour Nysse ou rend « nerukotvornago » par « increated » (198), plus gravement quand elle confond les deux sens de « sviét » : monde et lumière (197). La collection *Das Östliche Christentum* a d'autre part annoncé une traduction allemande pour le début de 1939.

Celle-ci est distribuée de la manière suivante : « Les fondements ascétiques et gnoséologiques de la doctrine de saint Grégoire Palamas » (1) ; La « Substance » et les « Energies » ; La « Lumière Divine Incréée ». Disposition significative. Palamas est avant tout un écrivain spirituel » (2), sa théologie est une interprétation de sa mystique (qui comporte naturellement une théologie sous-entendue qui peut ne pas coïncider totalement avec la précédente), l'une et l'autre réalisent une « unité organique » défiant toute discrimination entre elles, au dire du P. Basile (3). L'ordre est donc absolument logique qui considère les idées mystiques avant les théologiques. Cette priorité du mystique ne laisse évidemment pas d'être inquiétante à certains points de vue, comme on l'a fait remarquer ailleurs (4). Mais laissons cette suspicion : ce qui est troublant pour une noétique théologique peut ne l'être point pour une autre.

Les idées retenues par le P. Basile ne sont pas, est-il besoin de le dire, tout l'enseignement théologique de son héros. Elles n'en sont que la partie la plus contestée et c'est sans doute pourquoi il a limité à elles ses recherches. Mais restent parfaitement exacts les mots d'un historien peu suspect, que telles sections de son œuvre, étrangères à la polémique « sont remarquables sous le rapport de sa doctrine » (5).

Les sources utilisées sont uniquement les écrits publiés, ce qui ne préjuge nullement du sérieux du travail. On doit prendre acte aussi de la connaissance étendue, dont l'auteur fait preuve, des études parues sur le sujet. Le ton de l'ensemble est à la fois d'une exposition et d'une apologie. On ne peut cacher néanmoins que celle-ci n'est pas assez poussée. Parfois l'auteur esquisse une exégèse, paraît ouvrir une piste, mais il les abandonne presque toujours trop tôt, laissant au lecteur le mieux disposé une impression d'à peu près. Ce lecteur risquera parfois de prendre des possibilités à étudier ou des affirmations jetées au fil de l'exposé pour des propositions démontrées. On en trouvera, dans la suite de cette recension, des exemples que n'excusent pas tout à fait les nécessités de la concision.

Ce manque de rigueur perce d'ailleurs déjà dans l'usage de certaines sources. Ainsi l'auteur sait parfaitement que A. Sonni a retiré la Προσωποποιία à Grégoire Palamas pour la restituer à son véritable auteur. Michel Choniatès (6). On a au surplus, découvert récemment, dans la correspondance de ce dernier avec

---

(1) L'auteur définit de la façon suivante son acception de « gnoséologie » : « par ce terme, nous comprenons tout ce qui a rapport à la connaissance de Dieu et de ses voies », *loc. cit.*, p. 102.

(2) *Ibid.*, p. 99.

(3) *Ibid.*, p. 148.

(4) I. Hausherr, *A propos de spiritualité hésychaste : controverse sans contradicteur* in *Orientalia Christiana Period.*, III, 1937, p. 261.

(5) M. Jugie, *op. cit.*, col. 1742.

(6) *Asketitcheskoe.*, pp. 103-104. Cf. A. Sonni, *Mikhail Akominat-avtor « Olitsevoreniia » pripiseuvaemago Grigor. Palamié* in *Vizantiskoe obozriénié*, t. I, 1915, pp. 104-116.

Euthyme Tornykès et Jean Apokaukos la mention de l'ouvrage en question, comme sien (1). Il n'y a donc plus la moindre place pour le doute. Le P. préfère réserver son jugement, parce qu'il lui manque l'article de Sonni. Les « quelques particularités verbales » qu'il a pourtant remarquées dans l'ouvrage et qui ne pouvaient échapper à un lecteur assidu de Palamas lui fournissaient une contre-épreuve facile, si besoin en était. Il a préféré en utiliser avec complaisance les passages qui s'accordent si bien avec ce que Grégoire a écrit ailleurs (2).

Ne chicanons pas l'auteur sur le « bienheureux Macaire d Egypte » des Homélies dans la tradition duquel, sur la grâce en particulier, se rangerait Palamas (3). On ne doit pas préjuger, sans autre forme de procès, de l'orthodoxie de toute son œuvre. Ce serait, outre une déficience scientifique, une injustice pour l'écrivain et pour tous ceux qui dans la suite lui empruntèrent abondamment. Il est toutefois utile de n'ignorer point que les homélies ont été dénoncées comme messaliennes et que leur authenticité n'est pas hors de conteste (4).

Le P. Basile maintient à Syméon le Nouveau Théologien la Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς (5). C'est légitime, le contraire n'étant pas démontré et, mise à part l'autorité de Syméon, cela n'a pas tellement de conséquences, puisque l'âge de la pièce n'en est pas de beaucoup modifié (6). Si certaine attribution proposée par le P. Hausherr n'a pu être maintenue, il a formulé contre l'authenticité deux ou trois objections qu'on n'a pas encore réfutées (7).

I. La pensée spirituelle de Palamas est liée à une conception déterminée de la communion de l'homme avec Dieu, elle est étroitement dépendante d'une anthropologie plus ou moins personnelle, elle comporte enfin une justification intéressante de certaines méthodes hésychastes. Tels sont les aspects relevés et évalués dans le premier chapitre du travail.

Touchant la faculté accordée à l'homme de connaître Dieu, Grégoire s'inscrit dans le courant de la théologie apophatique si vivace en Orient et qui représente peut-être autant un reliquat du néoplatonisme qu'une réaction contre le rationalisme eunomien. Aussi exalte-t-il la vision immédiate, la « théoptie », et humilie-t-il en proportion la connaisance théologique. Selon lui, on ne pourrait « parvenir à une authentique connaissance de Dieu, ni par l'étude du monde

(1) G. Stadtmuller, *Michael Choniates.*, in *Orientalia Christian.*, XXXIII, 1934, 266.
(2) Voir plus haut, p. 436, n. 6.
(3) *Op. cit.*, pp. 134, 148-149.
(4) L. Villecourt, *La date et l'origine des « Homélies spirituelles » attribuées à Macaire* in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1920, pp. 250-258.
(5) *Op. cit.*, p. 109, note 50.
(6) M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des Hésychastes, Echos d'Orient*, t. XXX, 1931, 179-185, surtout 182.
(7) *La méthode d'oraison des Hésychastes* in *Orientalia Christiana*, IX, pp. 114-115.

créé visible, ni au moyen de l'activité intellectuelle de l'esprit humain » (1). Cependant le choix du texte destiné à appuyer cette thèse n'est pas des plus heureux. Il s'agit d'un passage de la deuxième homélie sur l'entrée de la Sainte Vierge au Temple où l'orateur oppose la connaissance discursive de Dieu à la théoptie (2). Il n'y a vraiment pas là de quoi choquer le plus scolastique des théologiens. Doit-on en dire autant du commentaire qui l'accompagne ? « Il reconnaît aux disciplines scientifiques une utilité en ce qui concerne l'étude du monde créé et, dans ce domaine qui leur est propre, justifie leur méthode reçue, syllogismes, preuves logiques, exemples tirés du monde sensible. Mais en matière de connaissance de Dieu, il affirme qu'ils sont insuffisants et même que leur emploi est contre indiqué » (3). Suit la référence au texte signalé. Comme il est à peu près le seul allégué pour garant de l'affirmation, le lecteur devra chercher ailleurs les moyens de se faire un jugement.

Les possibilités de communier avec Dieu sur le plan de la mystique dédommagent l'homme des impuissances de sa raison. Grégoire les fonde sur son anthropologie, mi-empruntée, mi-originale. A la patristique grecque il doit son idée de l'homme microcosme, image de Dieu et, par là, supérieur à l'ange, notamment en vertu de son pouvoir de commander aux autres créatures matérielles. C'est au contraire une vue originale qu'il présente, semble-t-il, quand il voit un autre motif de supériorité de l'homme sur l'ange dans le pouvoir accordé à l'âme humaine de vivifier un corps. Des textes empruntés à d'autres œuvres de Palamas montrent aussi à suffisance qu'il n'a rien d'un manichéen, même en laissant de côté les extraits de la « Προσωποποιΐα ».

La doctrine était assez explicite pour qu'il ne fut pas nécessaire de renchérir. Peut-être le R. P. le fait-il un peu, par désir de souligner. « Contrairement à l'idée assez répandue de la supériorité de l'ange, comme esprit pur, sur l'homme, saint Grégoire Palamas enseigne précisément que l'homme a reçu en partage, à un plus haut degré que l'ange, la ressemblance de Dieu » (4). Ni les commentateurs de l'Hexaemeron, ni Palamas n'ont jamais vu dans ce privilège de l'homme quoi qui ce soit de contraire à la supériorité de l'ange comme esprit pur. Pour ne citer que le dernier, il suffit de se reporter à ses Κεφάλαια pour s'en rendre compte : σύνδουλος οὖκοῦν ἡμῖν πᾶσα νοερὰ φύσις καὶ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος εἰ καὶ ἡμῖν τιμιώτεροι ὡς σώματος ὄντες ἐκτὸς καὶ τῇ ἀσωμάτῳ παντάπασι καὶ ἀκτίστῳ φύσει μᾶλλον ἐγγίζοντες (5). Que peut-on désirer de plus clair ?

Un tel texte demandait pareillement qu'on n'écrivît pas : « L'homme, grâce à sa nature corporelle précisément, est plus pleinement marqué de la ressemblance de Dieu que les anges, esprits purs » (6), malgré un autre passage du

(1) *Op. cit.*, p. 102.
(2) Γρηγορίου... τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι ΚΒ', édition Sophoklès, Athènes, 1861, pp. 169-170.
(3) *Op. cit.*, p. 102.
(4) *Op. cit.*, p. 103.
(5) *Capita physica*, P. G. CL., 1104 A.
(6) *Op. cit.*, p. 104.

théologien qui paraît en ce sens et qui est cité un peu plus bas. Les textes d'un même auteur doivent, autant qu'il est possible, se nuancer les uns les autres. La raison première et dernière de la ressemblance avec Dieu est dans le pouvoir vivificateur de l'âme comme tel.

Enfin une affirmation comme la suivante réclamait au moins quelques exemples. « Cette idée, que l'image de Dieu s'exprime non seulement par la spiritualité mais aussi dans la corporéité de l'homme, se rencontre assez fréquemment dans les œuvres de Grégoire Palamas » (1).

La défense des méthodes corporelles de prière mentale en usage chez les hésychastes lui a donné l'occasion d'insister plus expressément sur la dignité du corps et son association aux expériences spirituelles de l'âme. Aucun doute que le platonisme un peu plastronnant de Barlaam n'ai contribué à renforcer ces vues, dans l'ensemble plus saines.

Palamas accorde au cœur une grande place dans la vie spirituelle, comme à l'instrument du νοῦς. Ce n'est pas nouveau chez les hésychastes. C'est un héritage des Sinaïtes notamment. Il n'y aurait pas motif de s'y arrêter s'il n'y avait occasion de signaler, à ce propos, un piquant contraste chez Grégoire. Le P. Basile cite ce passage d'une des apologies des hésychastes contre Barlaam : « Nous-autres, nous croyons que la raison (λογιστικόν) est dans le cœur comme dans son instrument... nous en avons été instruits par Celui-là même qui a créé l'homme » et de citer Mathieu, XV, 11, 19. Il ajoute en citant Macaire : « Là est le νοῦς » (2). Or, plusieurs années plus tôt, il avait écrit : « Νοῦ δὲ ὄργανον οὐδέν ἐστιν » (3). Une explication de ce contraste n'eût pas été ici hors de saison, ne fût-ce que pour montrer jusqu'à quel point des précisions anthropologiques de cette espèce pouvaient conserver une certaine relativité pour leurs auteurs eux-mêmes.

Cette anthropologie, nous explique le R. P., fonde la possibilité d'une communion de l'homme avec Dieu. Sans détailler explicitement le rapport exact de l'une à l'autre, il esquisse du moins, dans ses traits majeurs, le processus qui mène à cette communion. Celle-ci est conditionnée par l'observation des commandements et la prière dans lesquelles s'opèrent la purification des passions et le mouvement de réflexion de l'esprit sur lui-même (συνέλεξις dans le vocabulaire du pseudo-Aréopagite). Ces opérations, garanties par une fidèle pratique de la garde du cœur, s'achèvent dans l' αἴσθησις νοερά (4). Tel est le canevas de toute la doctrine hésychaste.

Après une telle description, on devrait s'étonner que des auteurs estimés, en particulier chez des catholiques, aient pu voir dans les méthodes de prières mentale des recettes « mécaniques » ou commodes, comme si les principes

(1) *Op. cit.*, p. 104.
(2) P. G., CL., 1195 CD.
(3) Ὁμιλίαι...,édit. Sophoclès, 174.
(4) *Asketitcheskoe.*, p. 105-107.

élémentaires de l'ascétique chrétienne étaient compromis. Le R. P. s'en étonne donc (1). Le P. I. Hausherr, l'un des visés, a bien débrouillé, dans une excellente mise au point (2) les confusions que suppose ce reproche. On s'y reportera très utilement. Cela nous dispensera d'être long.

Le P. Basile mêle deux plans différents qui demandaient chacun son traitement distinct : celui de Palamas, celui des protagonistes de ces méthodes « artistiques » de prière mentale (3). Le premier n'est pas tombé dans l'erreur de voir en celles-ci des moyens indépendants ne suffisant à eux-mêmes. Quant aux seconds, il faut interroger leurs textes un à un. La critique élémentaire exige que l'on commence par là. A se servir de cette méthode, l'auteur eût pu constater que les éléments de la solution n'étaient plus exactement les mêmes (4), que les jugements de M. Jugie et I. Hausherr n'étaient point si dépourvus de fondement.

Les discours de Palamas en faveur des hésychastes sont des apologies autant que des explications (l'un n'est pas l'autre). Il eût été naturel de se demander dans quelle mesure l'exégèse de Grégoire était modelée sur les textes qu'elle concernait, autrement dit, quelle est sa valeur historique objective. L'auteur ne pouvait se le demander, puisqu'il supposait à priori que la méthode conçue par Palamas (à l'occasion d'une attaque) se recouvrait parfaitement avec la méthode telle qu'elle était comprise par ses inventeurs ou ses propagateurs.

L'apologie de Palamas peut être très brillante et très intéressante (5). On devrait ajouter qu'elle est aussi très ingénieuse : à preuve le symbolisme proposé de l'attitude corporelle recommandée par « Syméon » ou encore la localisation du θὴρ νοητός (6). Quand on relit le fameux passage de la Μέθοδος (7), il apparaît assez probable que celle-ci ne prévoyait pas une glose aussi idéalisée que la première.

En résumé, le P. nous donne le moyen de nous faire une idée de la spiritualité de Palamas. Il n'a pas élucidé pour autant le cas des docteurs du nouvel hésychasme, ce qui rentrait, à tort ou à raison, dans ses intentions.

II. Il entame ensuite l'examen des « idées théologiques » de Palamas par l'« Essence » et les « Energies » et réserve au dernier chapitre la « Lumière Divine Incréée ». En soi, cette manière de procéder est normale. La seconde thèse n'est, en effet, logiquement qu'une application et une extension de la première. Bien d'autres auteurs au surplus, par préoccupation didactique, adoptent le même schéma. Est-ce entièrement à l'avantage de l'objectivité ?

---

(1) *Loc. cit.*, p. 107.
(2) *A propos de spiritualité hésychaste*, *l. l.*, p. 264 et suiv.
(3) Le P. traduit ἐπιστημονική par « artistique » au lieu de scientifique. « Artistique » exprimerait plus exactement le sens que les auteurs ascétiques y mettent, *l. l.*, p. 108, note 43.
(4) Hausherr, *art. cit.*, 265-266.
(5) *Op. cit.*, p. 110.
(6) *P. G.*, CL., 1105-1112.
(7) Edit., Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, *Orientalia Christiana*, IX, 164-5.

Historiquement, la constitution de la doctrine palamite a suivi un ordre inverse. La lumière thaborique et, plus directement encore, les visions lumineuses des hésychastes, voilà ce qu'il s'est d'abord agi d'interpréter contre le scepticisme de Barlaam, lorsque commença la controverse. Le champ de celle-ci s'est vite étendu à tout le problème de la nature et des attributs de Dieu. Mais le centre est resté la « Lumière ». Cette circonstance importante peut avoir exercé sur l'ensemble une influence capitale qu'une enquête historique serait le plus qualifiée à mettre en lumière ; le mouvement de la pensée de Grégoire serait aussi plus fidèlement rendu. C'est là, il est vrai, une remarque méthodologique qui ne s'adresse pas spécialement au R. P.

On pourrait en ajouter une autre du même ordre. Le palamisme est beaucoup en touches et en retouches, c'est la conséquence de la manière dont il s'est formé. Ses adversaires y ont dénoncé des contradictions : ses partisans semblent y voir un équilibre de nuances complémentaires, une complexité plus qu'une hétérogénéité. Le procédé de l'auteur est de ce dernier type. Il admet implicitement que tous les éléments des écrits palamites doivent entrer au même titre dans la constitution d'un système harmonieux. Une telle position inconditionnée est-elle entièrement rassurante ? Cette réserve faite, on reconnaîtra que le R. P. réussit assez bien à grouper les affirmations de Palamas sur la distinction de l'« Essence » et des « Energies ».

La matière est connue. On peut passer rapidement. Pour le P., tout le palamisme se ramène à une antinomie qui oppose en Dieu la transcendance absolue et l'autorévélation (1). Cette transcendance s'exprime à merveille dans les formules traditionnelles de la théologie négative que Grégoire reprend à son compte. En fait, si certaines ont une couleur d'agnosticisme, d'autres font preuve d'une conception plus équilibrée qui auraient dû figurer dans cet exposé, celle-ci, v. g., qu'on y trouve un peu plus loin : « La théologie négative ne contredit pas la théologie affirmative ni ne la détruit, mais elle montre que nos affirmations sur Dieu, tout en étant vraies de lui, ne valent point de lui comme de nous » (2). Sans doute est-il là immédiatement question des attributs, mais ce qui suit autorise l'application à l'Etre même de Dieu.

On insiste sur l'application de la méthode négative à l'Essence. On l'emploie aussi pour les attributs. De quelle manière joue sur ce point l'antinomie ?

L'antinomie indiquée comporte l'existence en Dieu de la « Substance » et des « Energies » comme objectivement différentes l'une de l'autre, mais aussi leur inséparation en raison et en réalité (3). Quoi qu'il en soit du heurt entre « objectivement divers » et « inséparables en raison », voici un texte du concile de 1351 qui semble bien affirmer la séparabilité logique : τῷ λόγῳ χωρίζειν... τὴν διαφορὰν μόνῳ τῷ νῷ θεωρεῖν (4). Une note n'eût pas été superflu.

(1) *Op. cit.*, pp. 116-117.
(2) *Capita physica*, c. 23, *P. G.*, CL, 1205 cité par le P., p. 131, note 147.
(3) *Op. cit.*, p. 118.
(4) *P. G.*, 739 AB.

L'exposé se termine par cette conclusion : « Depuis sa première formulation jusqu'à nos jours, cet enseignement a été l'objet de polémiques passionnées et de critiques sévères de la part de ceux qui le considèrent comme incompatible avec l'enseignement traditionnel (à leur avis) de l'Eglise sur Dieu infiniment simple... Aussi nous apparaît-il indispensable d'examiner brièvement si les convictions théologiques de saint Grégoire Palamas sont réellement incompatibles avec l'enseignement sur la simplicité de Dieu, comment en général il est possible de concevoir la simplicité divine et sur quels fondements il a assis sa doctrine » (1). C'est beaucoup promis. Les pages qui suivent ne sont pas au niveau de ces promesses. Il nous dit bien d'abord que Palamas apportait des raisons, mais le moindre jugement scientifique sur elles fait défaut. On voudrait savoir s'il pouvait se recommander des instruments théologiques dont on se réclame en pareil cas : l'Ecriture et la Tradition. Qu'il ait cité des textes en abondance, il importe fort peu : on n'était guère regardant, de son temps. *Non numeranda, sed ponderanda.* L'auteur les estime probants comme on le verra plus bas (2). Mais une assurance aussi gratuite ne fait guère progresser la science.

Il ne suffit donc pas d'avancer les motifs de compatibilité allégués par Palamas. (Il va sans dire que ses intentions font peu à l'affaire : elles regardent la bonne foi). Il s'est prévalu d'un certain nombre d'arguments : de la distinction des Personnes Divines et on lui a opposé sur ce point des objections qui ne sont pas tellement futiles (3) ; du caractère non hypostatique des énergies : serait-ce que la distinction des hypostases entraînerait la complexité en Dieu ? Enfin, l'Energie n'est pas un accident, elle n'a aucune des tares d'infériorité de cette catégorie... sauf sans doute l'*esse in alio* qui lui a fait maintenir le nom de πραγματικός τρόπος (4). En somme, aucune de ces considérations n'insinue même qu'historiquement Palamas pouvait réclamer pour lui l'enseignement de l'Eglise.

Pour ne pas frustrer entièrement le lecteur de la promesse faite plus haut, le R. P. s'essaye du moins à rendre compte des raisons qui expliquent la divergence des opinions sur Palamas. Celles-ci s'expliquent par les positions principielles très différentes des camps en présence, dans leur doctrine de Dieu (5). La théologie occidentale — entendez : thomiste — est foncièrement affirmative et pour elle, toute distinction objective en Dieu est incompatible avec son absolue perfection. « Il va sans dire que la notion d'antinomisme est étargère à cette sorte de théologie », qu'elle y est même considérée comme « une imperfection de pensée et de construction théologique » (6) : Nous sortirions de la spécialité

(1) *Op. cit.*, p. 126.
(2) P. 446.
(3) M. Calécas, *De Processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, CLIV, col. 885 sq. Voir aussi l'opuscule inédit du *Vatic. gr.* 1879, fol. 41 v et sq.
(4) *Capit. theol.*, c. 135, *P. G.*, CL, 1216.
(5) *Op. cit.*, p. 127-128.
(6) *Loc. cit.*, p. 129, cf. p. 119, note 89.

de cette revue en nous lançant dans des explications. Mais est-il besoin de rappeler que la théologie occidentale, même sous la forme thomiste, intègre une certaine dose d'apophatisme. On pourrait citer plus d'un texte de saint Thomas en ce sens (1). Quant à l'antinomisme, ce mode de pensée cher à telle école contemporaine, il n'est pas totalement étranger à la théodicée thomiste, bien que celle-ci le place dans l'esprit et non dans l'objet : qu'on se réfère à sa manière d'exprimer la coexistence des attributs en Dieu avec leur formalité propre, mais dans une éminente unité. Le P. fait aussi remarquer que les positions de cette théologie cataphatique paraissent difficilement conciliables avec le dogme de la Trinité, avec la doctrine de l'Aréopagite sur la πρόοδος θεοῦ, avec les types et les idées des choses en Dieu, selon saint Jean Damascène (2). On ne nous dit pas comment et on ne semble pas bien peser non plus le poids respectif de ces griefs. Le P. constate que saint Augustin a préparé la voie aux scolastiques à propos du mode d'être des attributs en Dieu (3). Mais il l'annexe au sujet des « idées » exemplaires divines. Ne dit-il pas en effet que Dieu est « simpliciter multiplex » sous ce rapport ? En bonne critique, il fallait se demander si un scolastique pouvait admettre ce langage et ce que le Docteur entendait par simplicité. La théologie historique n'est pas un pur étiquetage de textes selon leurs apparences verbales. Sinon on prouverait tout par tout.

La théologie de Palamas concorde très bien, elle, avec les traditions apophatiques qui n'acceptent pas la transposition en Dieu des propriétés de l'être ni la soumission du divin aux lois de la logique. Une telle conception de Dieu est nécessairement antinomique comme les grands dogmes de la Trinité et de l'Incarnation (4). Ces déclarations de principe présentent peut-être des aspects bien intéressants. Elles sont si générales qu'on a guère envie d'y insister davantage.

III. Dans le dernier chapitre, le P. Basile nous décrit l'enseignement de Palamas sur la « Lumière Incréée ». Celle-ci est une des formes innombrables de la manifestation de Dieu au monde, la forme κατ' ἐξοχήν. Elle est l'objet de la vision des parfaits mystiques, elle s'identifie en quelque façon à la grâce. En elle est résumée toute la réalité de la vie spirituelle consommée.

Dans le déroulement de la controverse hésychaste, elle est le point initial, elle est aussi l'inspiratrice de tout le système palamite sur la simplicité divine. Celui-ci n'est qu'une extension des principes établis pour elle. On ne saurait accorder trop d'importance à ce fait si l'on veut saisir le vrai sens du palamisme.

Avant d'aborder l'exposé de Palamas, le R. P. a estimé utile d'esquisser

(1) On se référerait utilement à son commentaire du « De Divinis Nominibus » pour porter un jugement équitable.
(2) *Op. cit.*, p. 129.
(3) *Ibid.*, p. 129, note 144.
(4) *Ibid.*, pp. 130-131.

l'enseignement de l'Ecriture et de la Tradition orientale sur la Lumière Divine, avec l'espoir sans doute de rendre plus sensible la continuité entre l'un et l'autre. Il n'est certes point besoin d'une telle enquête pour convaincre un esprit sérieux que le présent enseignement de Palamas n'est pas sorti uniquement des nécessités occasionnelles de la controverse (1). Mais à qui l'entreprend, il incombe d'être précis sous peine de compromettre l'effet voulu. L'Ecriture fait un usage abondant du thème de la lumière pour désigner Dieu et ses manifestations. Palamas y a eu recours plus d'une fois. Mais pourquoi accumuler ces textes, si l'on renonce à en dire au moins brièvement quel est leur sens dans cet exposé ?

Dans la littérature théologico-mystique, on n'a que l'embarras du choix, tant les textes sont nombreux qui reprennent ce thème de lumière. L'auteur commence assez tard. Avec l'illumination baptismale (φωτισμός) on pourrait remonter aux premiers siècles de l'Eglise. Mais un inventaire complet dépourvu de caractère scientifique ne nous avancerait guère. Ne regrettons pas son absence.

Sur la lumière divine incréée, le P. Basile invoque trois séries de passages du « bienheureux Macaire », de Théodoret et de Syméon, le nouveau théologien.

Le premier écrit : « Les couronnes et les diadèmes que reçoivent les chrétiens ne sont pas des créatures » (1), dans l'original : « τὰ διαδήματα ἅπερ λαμβάνουσι οἱ χριστιανοὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ αἰῶνι οὐκ εἰσιν κτίσματα ». Remarquons : il ne s'agit pas de lumière ; le texte est difficile. Quel est le sens exact de κτίσματα opposé à πνεύματα ? Dans le passage, διαδήματα marche de pair avec θρόνοι. Or θρόνοι, c'est l'âme des apôtres.

La vision par Eusèbe (3) d'une lumière « non faite de main d'homme, donnée par Dieu » est un phénomène miraculeux, non rigoureusement la Lumière Incréée.

Chez Syméon, les visions de la lumière incréée prennent une proportion extraordinaire. Nul doute que ces manifestations lumineuses n'aient exercé une grosse influence sur les chefs du renouveau hésychaste au XIVe siècle. Une remarque pourtant s'impose. Ces textes ont une portée descriptive. Chez Palamas, il s'y superposera une théologie qui est le Palamisme.

La littérature patristique, enfin, offrirait des indications non moins claires à propos de la lumière de la Transfiguration, « ce qui, précisément, dans l'opinion de beaucoup, constitue la nouveauté et même le contenu principal de la doctrine de Palamas », à preuve saint André de Crète et saint Jean Damascène surtout qui serait une sorte de palamite avant la lettre (4). Les ressemblances d'expression sont incontestables. Mais encore faudrait-il montrer qu'il

(1) *Op. cit.*, p. 132, note 15.
(2) *Op. cit.*, p. 134.
(3) Théodoret, *P. G.*, LXXXII, 1328 BC.
(4) *Op. cit.*, p. 134.

y a sur la question théologique identité de pensée. Or, cette question ne se posait pas pour les écrivains en cause.

La façon même dont on enfile ces textes révèle clairement qu'on n'a pas cherché le moins au monde à les étudier pour eux-mêmes dans leur contexte historique et logique. Une démonstration requerrait justement ce travail.

Que pensait Palamas lui-même avant que ne commençât la dispute hésychaste ? Le R. P. interroge, en passant, là dessus la deuxième homélie sur la Présentation qui daterait de 1333, soit pour suggérer que Palamas n'est point sorti de la ligne traditionnelle (1), soit pour étoffer son exposé (2). Jusqu'à quel point peut-on, sans faillir à l'objectivité, expliquer ou compléter la pensée de Grégoire après la querelle par celle qui la précéda, comme le fait l'auteur dans le dernier cas ? Une sévère méthode demande qu'on n'en suppose pas à priori l'identité. Dans les deux passages de l'homélie où il est question des visions, la lumière du Thabor n'est pas mentionnée. La *nature divine* est en quelque sorte touchée dans un mouvement de l'intelligence (3). Le P. Basile s'est servi de ce dernier texte au chapitre précédent pour montrer que, quoi qu'on en aie, Palamas n'a pas dérobé la nature de Dieu à la vision béatifique (4). Qui nous prouve que ce texte doit être tenu pour complémentaire d'autres affirmations qui lui paraissent contradictoires ?

Dans le même discours, Dieu paraît déjà comme lumière et il est considéré comme tel dans ses manifestations aux cœurs purifiés. Son action sur l'esprit qui en est favorisé est analogue à celle du soleil dans la vision sensible, où la lumière est à la fois, comme diraient les philosophes, *id quo* et *id quod videtur*. A ce moment, Palamas distingue deux manières de voir Dieu, celle des parfaits d'ici-bas, celle des élus. Les premiers jouissent du spectacle dans le miroir de leur âme, sans voir Dieu en lui-même, τὸ καθ' ἑαυτὸν ἀόρατος ὑπάρχων (5). Dans la vie future où le face à face succédera à la vision dans le miroir, Dieu serait-il visible καθ' ἑαυτόν ? Ces textes ne font pas encore prévoir le Palamisme, c'est-à-dire ni la vision par les yeux corporels, ni la Lumière divine incréée distincte de l'Essence, ni en général, la distinction réelle de la « Substance » et des « Energies ». Il ne semble pas que le système existe dans l'esprit de Palamas à cette époque, jusqu'à preuve du contraire, tout au moins.

L'auteur recherche ensuite ce que Palamas pense de la nature de la Lumière, de ses différents types, de ses rapports avec la grâce.

Quelle est la portée du terme lumière pour Grégoire ? Ce n'est ni un phénomène sensible, ni une illumination de la raison. Voici la glose proposée par son commentateur : « On peut plutôt penser que la comparaison de la Lumière

(1) *Ibid.*, p. 132, note 181 ; p. 147, note 212.
(2) *Ibid.*, p. 132, 138.
(3) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ... ὁμιλίαι Κβ', édit. Sophoclès, 1861, Athènes, p. 171.
(4) *Op. cit.*, p. 124.
(5) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι, 176-177.

incréée avec la lumière créée a un caractère parfaitement réel bien que symbolique : elle se fonde sur l'idée particulière à beaucoup de Pères orientaux (en accord là-dessus avec le courant néoplatonicien) que ce monde créé et fini se trouve être le reflet et la ressemblance de son prototype divin existant éternellement dans la Conscience divine : que, partant, notre lumière terrestre et créée peut de même être considérée comme un reflet et une terne ressemblance de la Lumière incréée, infiniment distincte d'elle, mais tout à la fois réellement, bien qu'inconcevablement, semblable à elle. Cette lumière incréée, ce prototype de la lumière créée est une des formes de la révélation de Dieu au monde, autrement dit, c'est l'incréé dans le créé, découvert en lui réellement et non seulement allégoriquement, contemplé par les saints comme l'ineffable gloire et beauté de Dieu. Nous pensons que ce réalisme symbolique est à la base de l'enseignement de saint Grégoire Palamas sur la lumière divine, que, sous cette forme seule, s'expliquent tels points caractéristiques à première vue plutôt étranges (1). Ce commentaire trop court n'est peut-être pas tout à fait clair, mais l'auteur ne le donnant qu'en passant, nous nous contentons de le transcrire.

Le reste de la doctrine est bien connu. L'auteur s'attarde notamment aux « extériorisations de la Lumière », aux cas où elle produit des effets comparables à ceux de la lumière sensible et devient perceptible aux yeux préalablement transfigurés. Il reconnaît qu'il y a là une pierre d'échoppement pour les théologiens catholiques rebelles à la conception d'une lumière immatérielle (2). C'était le cas de citer ici un texte de saint Augustin avec plus d'à propos que touchant les idées exemplaires de Dieu. L'auteur du « De Civitate Dei » (3) s'est demandé si les yeux des élus pourraient être élevés à contempler la nature incorporelle elle-même. Il répond avec une modération remarquable, sans invoquer la philosophie : « quod ullis exemplis sive Scripturarum testimoniis divinarum vel difficile vel impossibile est ostendere ».

Une longue conclusion ramasse les traits qui dessinent la « place de saint Grégoire Palamas dans la théologie orthodoxe » (4) : un traditionnalisme indéniable et une originalité qui consiste dans la systématisation et la formulation. Il n'est pas un point de sa doctrine qui ne continue authentiquement la pensée de la tradition sur la prière mentale, la grâce, la Lumière divine incréée, la distinction réelle de la « Substance » et des « Energies » : « Ce simple fait que Grégoire et ses partisans recouraient si volontiers... aux témoignages de la littérature patristique et ascétique de l'Eglise où ils trouvaient facilement de nombreux exposés de leur doctrine, tandis que leurs adversaires, malgré leur désir de paraître traditionalistes, étaient contraints de se servir surtout d'arguments abstraits, ce simple fait témoigne que Grégoire se sentait dans

(1) *Op. cit.*, p. 137.
(2) *Ibid.*, p. 147.
(3) *Lib. XXII*, c. 29.
(4) *Op. cit.*, pp. 146-151.

le courant de l'antique tradition dans lequel indubitablement il se trouvait » (1). Il est dommage que cette constatation si assurée ne soit pas comme telle évidente.

D'autre part, Grégoire a formulé avec bonheur ce que lui léguait d'implicite ou de non formulé la tradition. « Pour résumer brièvement la signification de saint Grégoire Palamas dans l'évolution de la pensée orthodoxe, on doit dire que l'enseignement traditionnel ascétique et mystique de l'Orient orthodoxe ne trouve pas seulement dans son œuvre son expression systématique finale, mais aussi sa justification philosophique et théologique » (2). Ce que saint Athanase a été par l'ὁμοούσιος à la théologie trinitaire antérieure, Palamas l'a été dans le domaine de la simplicité divine et de la mystique (3). Le R. P. a soin de noter que ces idées de caractère général demanderaient une recherche séparée qui les fonde en fait (4).

C'est une remarque qui trouverait son application pour bien d'autres parties de sa dissertation. Celle-ci invite à étudier à fond le Palamisme en le replaçant dans son cadre historique. Là se trouve le meilleur bénéfice de sa lecture. Mais elle n'y pourvoit pas selon les exigences d'une stricte méthode : elle reste trop générale et suppose trop souvent démontré ce qui n'est pas encore étudié.

La vie et l'enseignement de G. Palamas

M. D. Staniloae, professeur à l'Académie théologique de Sibiu, a projeté, depuis plusieurs années déjà, une édition critique des inédits de Palamas (5). Si le temps et les moyens ont jusqu'à présent manqué à un dessein dont l'intérêt et l'opportunité font vivement souhaiter la réalisation. Il a du moins réuni les textes, les a lus attentivement tous ou presque tous. Un travail de ce genre ne va pas sans profit pour une meilleure connaissance du Palamisme, dans son expression doctrinale et dans son histoire. Il n'est que de se reporter au récent ouvrage du distingué professeur : *Viatsa si Invatsatura sfântului Grigori Palama* (6) (*Vie et enseignement de saint Grégoire Palamas*), pour s'en rendre compte. Ce livre, par les précisions chronologiques puisées aux meilleures sources, par l'analyse diligente d'œuvres inédites, marque un progrès et se range au nombre des quelques études sérieuses précédemment parues sur ce sujet.

---

(1) *Ibid.*, p. 148.
(2) *Ibid.*, p. 150.
(3) *Ibid.*, p. 151.
(4) *Ibid.*, p. 146, note 210.
(5) *Calea spre Lumina Dumnezeasca la sf. Grigorie Palama* dans *Anuarul Academici teologice « Andreiane » din Sibiu*, VI, 1929-1930, p. 66. Il a publié dans le même recueil, IX, 1932-1933, pp. 5-71, une traduction roumaine des deux derniers discours de la première triade de Palamas.
(6) In-8° de 250 p., Sibiu, 1938. Prix : 110 Lei.

Aussi le lecteur fera-t-il bien de ne point trop se fier à certaines apparences qui le pourraient induire à penser autrement. Ne pouvant tout dire à la fois, commençons par elles. Et tout d'abord, point de table qui montre d'un coup d'œil l'abondant matériel mis en œuvre par l'auteur. Point de bibliographie du sujet. Puis, en manière de préface, une sorte de manifeste idéologique dont il y aurait plus à retenir, sans l'outrance des griefs adressés à certaines formes de la théologie, de la spiritualité et de l'historiographie catholiques : le livre débute sur un registre qui n'est pas tout à fait celui de l'histoire.

Si nous en venons à la teneur elle-même, elle n'échappe pas à une faiblesse commune à toutes les études consacrées au palamisme, fussent-elles des meilleures et de quelque camp qu'elles viennent. Toutes trahissent un emploi plus ou moins unilatéral des sources. Les uns voient tout par les yeux de Calécas, Acyndine et leurs partisans, les autres s'abandonnent à la relation des hésychastes. D. Staniloae a parfaitement raison de dénoncer le vice d'optique des premiers (v. g., p. 116). Mais pratiquer la seconde méthode, faire du témoignage du groupe palamite une interprétation fidèle des faits, une sorte de pierre de touche pour apprécier les témoignages contraires, n'est pas de meilleure tactique. Une controverse comme celle-ci a mobilisé, les unes contre les autres, tant de passions, de partisaneries, en sus des convictions proprement dites, que tout invite à s'interdire toute préférence fondamentale pour une version plutôt que pour l'autre. Le vrai se trouve probablement dans une troisième qui peut tenir plus de l'une que de l'autre. A l'histoire de le dire. Nous n'avons pas l'impression que cette tâche ait été parfaitement remplie. Personnages et événements sont tous vus sous un angle résolument identique, celui des palamites. Autant on rappelle à propos la relativité à apporter dans l'utilisation des dépositions d'Acyndine ou de ses pareils, autant on néglige de mettre la moindre sourdine à celles de leurs adversaires. On pourrait, je le sais, répliquer au critique que la preuve du contraire lui incombe, s'il n'est pas satisfait. Il n'en reste pas moins que le choix n'a pas en lui-même sa justification évidente.

Rattachons à ces desiderata, dont le dernier offre une certaine gravité, la mention de quelques oublis et inexactitudes de l'information littéraire ou bibliographique. L'archevêque Nicolas auquel est adressé un traité polémique de Barlaam n'est pas N. Cabasilas (p. 24, note 5), mais l'archevêque latin du Bosphore. Les deux lettres de Palamas à Acyndine à propos des traités antilatins du Calabrais (p. 24, n. 6) sont éditées toutes deux, la première partiellement, la seconde intégralement (1). Le *traité du Purgatoire* (p. 24) est inauthentique : il est l'œuvre de Marc d'Ephèse et de Bessarion et a été réédité récemment par L. Petit (2). L'auteur confond, après beaucoup d'autres, Calliste Xanthopoulos, auteur d'une Centurie spirituelle, et Calliste Ier. Ce dernier seul a été à l'école du Sinaïte dont il a écrit la Vie (p. 63). La Centurie a été

(1) Voir plus haut, p. 429, notes 2 et 4.
(2) *Patrologia Orientalis*, XV, 61-79. Cf. *ibid.*, 7-13.

écrite dans la deuxième moitié du XIVe siècle (p. 43) (1). Les extraits intéressants d'un panégyrique de Théolepte qu'on semble apporter comme inédits (p. 58) ont été publiés, il y a plus d'un siècle, par Boissonade (2) et appartiennent à Nicéphore Choummos. L'auteur présumé de l'« Adversus Palamam », encore attribué à D. Cydonès par la Patrologie grecque, n'est pas « Nicéphore hiéromoine élu » (p. 61), mais Niphon. Mais il n'y a ici qu'un lapsus d'ordre matériel. Palamas n'est pas l'auteur de la Προσωποποιία (p. 236, note 5) comme il est définitivement prouvé (3). Ces mises au point ne touchent pas au fond du livre et il serait contre-indiqué de les multiplier aux dépens du plus important : l'analyse des inédits et la datation des événements.

Il y aurait lieu pourtant de s'attarder à d'autres questions : v. g., celle de rapports possibles de notre Grégoire avec son homonyme le Sinaïte, celle des origines religieuses de Barlaam.

La première intéresse par contre-coup, dans une certaine mesure l'originalité doctrinale de Palamas. Staniloae résume ainsi son prudent avis à ce sujet : « il semble que G. Palamas n'a pas eu de relations avec G. le Sinaïte » (4). Ainsi formulée, cette position paraît très raisonnable. Point d'arguments décisifs pour l'affirmative, un peu plus que des présomptions pour la négative, tel est pratiquement l'état de la question. Aux raisons de l'auteur, on pourrait ajouter quelques remarques appuyant son opinion, tout en marquant que son expression dubitative est justifiée. Il est bien étonnant que le biographe de Palamas, Philothée, ait nommé successivement dans son Eloge Grégoire de Byzance, l'un des maîtres de Palamas et Grégoire le Sinaïte, sans faire entre eux un rapprochement, très naturel s'il s'était agi d'une même personne (5). Il ne mentionne même pas les deux séjours du second à l'Athos. Quand il traçait un petit portrait de Grégoire de Byzance, il se devait, à supposer qu'il faille l'identifier avec le Sinaïte, d'indiquer d'un mot ses pérégrinations et ses fondations connues ; s'il ne l'a pas fait, c'est sans doute qu'il s'agissait d'un autre moine. Il est assez possible que la littérature hagiographique de la période nous éclairera quelque jour sur ce point. D'autre part, je noterai deux faits assez vagues, il est vrai, qui laissent subsister une certaine vraisemblance à l'affirmative. Calliste Ier ne dit pas que le Sinaïte a séjourné à Glossia, comme nous le savons de Grégoire de Byzance, mais il se contente, après quelques précisions locales, de la mention générale de ses déplacements. Glossia pourrait y rentrer (6). De plus, il est intéressant de remarquer le parallélisme des circonstances dans lesquelles Palamas et le Sinaïte quittèrent l'Athos. On comparera sur ce point les récits de Calliste et de Philothée : la date, les motifs, l'itiné-

(1) Pour plus de détails, se reporter plus bas, p. 457.
(2) *Anecdota graeca*, t. V, 1833, pp. 183-240.
(3) Cf. plus haut, p. 436-437.
(4) *L. cit.*, 12, note 2.
(5) *P. G.*, CL I, 568, 597.
(6) *Jitie... Grigorija Sinaita*, éd. Pomjialovskij, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 33.

raire projeté de l'émigration semblent presque identiques (1). On peut cependant conjecturer que les moines se sont éloignés alors de l'Athos en nombre et qu'il y avait parmi eux plus d'un Grégoire.

Sur les origines religieuses de Barlaam, nous avons dit que G. Schirò a entrepris de montrer l'inanité de l'opinion communément admise : il serait né orthodoxe (2). D. Staniloae n'en est nullement convaincu et il apporte ses raisons. Elles sont à peu près toutes empruntées à Palamas, J. Cantacuzène, N. Grégoras; elles se ramènent en gros à ceci que Barlaam n'est au fond qu'un latin déguisé, un hybride, Λατινέλλην, qui a fini par retourner là d'où il était venu, à ceux qu'on nomme et qu'il nomme lui-même ses ὁμογενεῖς. On doit se garder de surfaire la valeur de cette accumulation (3). Etant données son origine étrangère et son immixtion dans des affaires délicates, ces invectives et ces interprétations sont assez naturelles. Elles doivent être utilisées en conséquence et n'être pas montées en épingle au détriment du reste. Que ne cite-t-on l'intéressé : « Sed et prius credebam, quod a solo Patre, et nunc rursum credo, quod etiam ex Filio » (4). Qu'il y ait place encore pour une conviction catholique avant ce *prius*, ce n'est pas absolument exclu, mais rien non plus ne suggère de la conjecturer. D. Cydonès, dans la lettre qui devait amener l'affirmation que nous venons de citer, ne fait aucune allusion à une palinodie de ce genre (5). Un élément de cette nature devait être cité, ne fût-ce que pour être réfuté.

La pensée de Barlaam apparaît certes parfois assez incertaine sur le point de la Procession du Saint-Esprit, comme le relève Staniloae. Palamas lui reprochait d'avoir joint à ses traités sur ce sujet une prière qui pouvait jeter l'équivoque sur sa conviction. « Verbe sans commencement, anéantis ces écrits, si l'Esprit est aussi de Toi, afin que je ne sois à personne la cause d'un si grand mal et délivre-moi de cette erreur avant la mort » (6). Voilà bien l'aveu d'un esprit inquiet et en évolution. G. Schirò a publié récemment l'original de ce texte et en a profité pour souligner la bonne foi du personnage. Il en a édité en regard une recension raturée et surchargée, assez peu habilement d'ailleurs, dans le dessein d'éviter le mauvais effet que devait causer la première sur un lecteur orthodoxe (7). Quel est l'auteur de la rature ? A titre de pure hypothèse, tout moyen de contrôle nous faisant défaut, on peut se demander si ce n'est pas Barlaam lui-même. Palamas, à propos de ces écrits, enregistre avec

(1) *Ibid.* et *P. G.* CL I, 569.
(2) Cf. plus haut, p. 429.
(3) On pourrait facilement l'accroître. Citons du moins une allusion de Palamas qui n'eût pas été hors de propos ici : il s'adresse à Barlaam comme au ἀκριβοῦς εὐσεβείας πόθῳ τὴν ἐνεγκοῦσαν ἀπολίποντος. Cf. Γρηγορίου τοῦ Παλ. κατὰ Βαρλαὰμ ἀντιρρητικός dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XIII, 1914, p. 43.
(4) *P. G.*, *CLI*, 1301 C.
(5) *Ibid.*, 1283-4.
(6) Cité par Staniloae d'après la recension inédite d'un traité de Palamas contre Barlaam, p. 17.
(7) *Archivio Storico per la Calabria*, 1938, pp. 162 et suiv.

ironie que Barlaam avoue avoir gratté ce qui était équivoque et menaçait de faire scandale (1). La pièce en question n'est-elle pas des parties visées ? On voudrait que non, en songeant que, plusieurs années après, Palamas en objectait encore la teneur à Barlaam (2). Mais peut-être n'a-t-il pas résisté, à la tentation d'utiliser un moyen facile. Si la première lettre à Acyndine était entièrement éditée, nous serions fixés sur la portée de cette simple conjecture. Si la prière existait dans la première rédaction, il est presque invraisemblable que Grégoire n'ait pas ouvert les yeux sur un passage aussi compromettant.

Certaine proposition de Barlaam, au cours de son ambassade en Avignon (1939), ne paraît pas à l'avantage de son caractère : ne suggère-t-il pas, entre autres expédients, une réunion des Eglises dans laquelle on laisserait à chacune la liberté de croire de son côté, comme par le passé touchant la procession du Saint-Esprit (3). Une telle indifférence, même en supposant qu'il ait eu des instructions en ce sens, est assez curieuse, si toutefois sa pensée n'a point été trop schématisée. Il a pu juger que, toute polémique écartée, on pouvait considérer comme équivalente, à l'explicitation près, la manière d'exprimer la procession du Saint-Esprit dans le symbole de chaque Eglise. Cette façon de penser était peut-être assez naturelle chez un italo-grec. On citerait apportunément à ce propos ces lignes de Manuel Calécas : « non coguntur (les italo-grecs) symbolum cum additione legere, sed, sola oboedientia Ecclesiae impensa, cum non sint contrariae opinionis, nil ab eis amplius exigitur » (4).

Quoi qu'il en soit, aucune des deux thèses en présence sur la confession première de Barlaam n'est démontrée. G. Schirò a peut-être indiqué une piste intéressante, quand il invoque pour sa position « l'atmosphère complexe de catholicisme et d'orthodoxie » qui semble avoir régné en Italie du sud, au XIVe siècle encore » (5). Dans le cadre d'une soumission administrative à Rome, de nature plus ou moins formelle, garantie par les liens et un contrôle assez variables, ont pu se maintenir, grâce même à l'autonomie rituelle ou disciplinaire, des divergences théologiques, plus ou moins conscientes selon la formation des fidèles. On s'expliquerait assez bien, dans des conjonctures de ce genre, que Barlaam ait pu, au sein d'un organisme officiellement catholique, penser partiellement comme un orthodoxe. A l'Occident, il devrait l'application de la philosophie à la théologie (6) ; il aurait gardé de l'Orient ce qui pouvait être considéré comme un privilège de son Église, la doctrine de la Procession a solo Patre. Cette direction peut être féconde. Il ne s'agit pas de marchander entre deux opinions qui s'inspireraient volontiers de principes idéologiques

(1) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XIII, 1914, p. 45. Comparer *Archivio Storico...*, 1936, Lettre VI, p. 324.
(2) Dans le premier discours de la IIIe triade. D. Staniloae, *l. cit.*, p. 17.
(3) *P. G.*, CLI, 1337 D. Staniloae, *ibid.*, p. 21.
(4) *Adversus graecos*, L. IV, *P. G.*, CLII, 198 C.
(5) *Archivio storico per la Calabria*, 1931, p. 354.
(6) Il faudrait cependant étudier de près la scolastique de Barlaam, pour déterminer plus précisément de quelles sources elle dépend effectivement.

préconçus, mais d'essayer, à défaut d'arguments dirimants, d'expliquer comment Barlaam s'est comporté dans le milieu où il est né.

La controverse entre Barlaam et Palamas occupe un tiers du livre. Staniloae montre, à l'aide des affirmations de Grégoire, que les écrits du Calabrais ont existé en trois rédactions différentes : une première, demeurée inédite mais qui fut connue, en tout ou en partie, de Palamas, grâce à une indiscrétion ; une deuxième, substantiellement identique à la précédente, mais comportant des corrections et des ajouts, en fonction de la réplique de Palamas; une troisième enfin, « Contre les Messaliens » de forme nouvelle. On n'en distingue d'ordinaire que deux, conformément au libellé même des réfutations de Palamas qui n'a visé que les deux textes effectivement édités par son adversaire.

Ces œuvres anti-hésychastes furent déduites à la suite du synode de juin 1341. Le seul moyen d'en connaître le contenu est de s'en rapporter à la réponse de Grégoire. L'auteur l'a rendu utilisable en détaillant le contenu des trois triades de ce dernier, encore à peu près entièrement inédites. Une question préliminaire se pose évidemment : dans quelles mesure Palamas a-t-il compris et fidèlement rendu la pensée de son antagoniste ? Celle-ci ne saurait pas nécessairement être reconstituée à partir de quelques citations ni peut-être même de la marche générale de la réfutation. Les deux hommes étaient aussi peu faits que possible pour se comprendre mutuellement. Si toutes les pièces de la controverse qui les opposa déjà, à propos de la polémique anti-latine, étaient éditées, on disposerait d'un critère assez sûr en ce domaine : on pourrait comparer les pièces de chaque partie. En attendant, on prendra soin de lire les triades sans oublier cette donnée.

Ainsi s'imagine-t-on difficilement que Barlaam ait sérieusement mis sur pied d'égalité la connaissance prophétique et la connaissance scientifique, l'Ecriture et les sciences, qu'il ait soutenu la nécessité de celles-ci pour le salut comme il semblerait résulter du premier discours de la première et deuxième triade. Ce qu'il dit ailleurs de la priorité absolue de la révélation sur toute espèce de discipline profane en matière dogmatique (1) ne le rend guère vraisemblable. Mais les deux adversaires paraissent placés sur deux plans différents : Barlaam soutenant l'unité métaphysique et abstraite du vrai, une valeur de purification de la science; Palamas, en mystique et en homme spirituel, demeurant sur le terrain du concret et du pratique. On serait du moins tenté de se le figurer ainsi.

Le deuxième discours des deux premières triades porte sur la prière du cœur. L'auteur en a pris occasion d'un excursus assez long sur les méthodes en usage là-dessus au XIVe siècle. Il n'y a rien là de particulièrement neuf, hormis les données biographiques et chronologiques qu'il a trouvées sur Nicéphore l'Athonite et dont il a été question dans cette revue quand il les eut

(1) Cf. sa lettre à Triclinius, *Archivio Storico per la Calabria*, 1938, p. 56 sq.

publiées pour la première fois (1). Il ne s'étend pas sur la justification des méthodes physiques de prière mentale donnée par Palamas : cette partie est assez connue. Il préfère le montrer aux prises avec Barlaam sur la part qui revient au sensible dans la vie spirituelle. Le dernier professe une sorte de néoplatonisme (de pose probablement) qui tend à neutraliser toute activité sensible externe et interne; Grégoire prêche au contraire l'association du corps et de la partie imaginative et passionnelle aux expériences surnaturelles et plus généralement à toute l'ascèse. D'un côté, un « spiritualisme abstrait », comme s'exprime justement l'auteur; de l'autre, des conclusions concrètes s'inspirant dans l'ensemble des traditions spirituelles. Quoi qu'il doive en être du détail des doctrines, on a le sentiment très net que Barlaam est resté hors du plan qui était celui des hésychastes, pour se disperser dans des considérations philosophiques.

A propos de la Lumière divine des visions mystiques, même opposition. Palamas exalte les expériences surnaturelles des saints, Barlaam ne semble rien connaître en ce monde au-dessus de la théodicée et de la théologie négative.

La dernière triade porte sur la déification de l'homme et entre dans le problème dogmatique de la distinction réelle en Dieu de l'essence et des opérations. La matière est bien connue. Relevons pourtant ce principe de Palamas sur lequel on ne semble pas insister habituellement : « Tout ce qui a un commencement n'est pas pour autant créé ; toutes les opérations divines (nous citons le résumé de Staniloae) sont incréées, mais non toutes sans commencement. Le pouvoir créateur n'a pas eu de commencement ni n'aura de fin, mais bien l'acte créateur » (p. 100).

Dans ce dépouillement des répliques de Grégoire, Staniloae se dérobe à peu près totalement dans son rôle d'analyste. Voilà pour nous rassurer sur l'objectivité. Mais un petit effort de synthèse caractérisant la position générale des adversaires eût été très bienvenu. (Qui était mieux désigné pour le faire que celui qui avait patiemment lu les pièces ?) Il en résulte un effet de dispersion assez sensible. Bref, beaucoup de conscience, mais une certaine carence du coefficient personnel.

En retour, les deux sections sur le synode de 1341 et la période qui s'étend depuis lors jusqu'à 1347 dénotent un travail personnel plus accusé. Celui-ci porte notamment sur le vrai sens du fameux synode, sur la chronologie des signatures apposées au tome qui s'y rattache, sur l'activité littéraire et la vie de Palamas durant les vexations qu'il eut à subir du patriarche.

Sur le synode, Staniloae défend sans réserves la version des Palamites : il a été prohésychaste, il a une portée dogmatique. On admettra sans difficulté le

(1) M. Jugie, *Note sur le moine hésychaste Nicéphore*, *Echos d'Orient*, XXXV, 1936, p. 409. L'auteur de la découverte n'est pas, comme il y est dit par inadvertance, M. Colan mais M. Staniloae.

premier point. Vu à travers le tome, il décharge en bloc les moines des griefs soulevés contre eux par Barlaam, il examine plus particulièrement les deux questions de la lumière thaborique et de la prière de Jésus, en montrant le langage des hésychastes en accord avec celui de la Tradition. Sous cet aspect, il est indéniable qu'il est tout à l'avantage des moines et au détriment de Barlaam.

Qu'il ait eu une intention dogmatique proprement dite et ait touché au vif des problèmes mais sans descendre dans le détail, cela ne semble pas du tout aussi clair que pourrait le croire l'auteur, après son exposé. Ç'a précisément été son équivoque de laver en gros la réputation des hésychastes en évitant d'aborder les questions pour elles-mêmes. Au sortir du concile, les Palamites avaient pour eux la vraisemblance, en le tirant à eux. Les Acyndinistes pouvaient estimer avec raison que tout n'était pas vidé. Les anathèmes dont on menaça ceux qui voudraient, à la faveur de cette équivoque, continuer la lutte furent impuissants à conjurer les conséquences à peu près inévitables de cette cote mal taillée. Il ne sera pas inutile, pour apprécier la position de Staniloae, d'examiner en regard celle du P. M. Jugie, quoi qu'il soit de la relativité de chacune.

Dans l'impossibilité de revenir sur toute la question, je m'arrêterai uniquement à un détail : la portée des canons lus au concile après les paroles de Barlaam. Pour certains (Calécas, M. Jugie, etc.) on a voulu par là empêcher Barlaam de toucher à la question dogmatique. Pour l'auteur, comme pour Palamas du reste, on a voulu lui interdire d'agiter des questions dogmatiques nouvelles. A s'en tenir au tome, la première exégèse est plus vraisemblable. On a lu les canons après que Barlaam se fut lancé dans des problèmes dogmatiques, dont il ne voulait pas sortir avant qu'on ne les lui eût résolus. Sans doute, le même document affirme-t-il qu'il discourait sur des points étrangers à la situation. Mais que signifie cette remarque ? Ou bien qu'il traitait d'une matière n'ayant absolument aucun rapport avec le débat, ce qui est malaisément admissible. Ou bien qu'il voulait, avant d'aborder l'accusation proprement dite, se constituer des prémisses doctrinales solides admises par le corps synodal et desquelles il put partir pour donner force à ses griefs. C'est le plus naturel. S'il se contentait de lire ses griefs tels qu'il pouvait les avoir rédigés dans ses écrits antihésychastes ou dans son rapport au patriarche, il savait qu'il suffirait de lui opposer une kyrielle de textes pour le débouter de son action. Et c'est ce qui arriva.

Au sujet de la défense, sous peine de sanctions canoniques, portée à la fin du tome, de discuter de questions dogmatiques, Staniloae écrit : « Pareillement l'affirmation de ce passage que c'est à cette fin (d'interdire toute discussion dogmatique) qu'on a inséré les deux canons dans le tome, affirmation qui ne répond pas à la vérité (revient comme une obsession dans les œuvres de Calécas) » (p. 136). Le passage ne dit pas du tout que l'insertion des canons a été faite à cette fin mais « διὰ τὴν πάντως καὶ οἱ ἀνωτέρω ἐκτεθειμένοι θεῖοι κανόνες τοῖς θεοφόροις... πατράσιν ἐξετέθησαν » c'est-à-dire : C'est pour

ces motifs — savoir, éviter le scandale suscité par des discussions dogmatiques — que les divins canons cités plus haut ont été édictés par les pères ». Il y a une différence.

On trouvera sur les signatures du tome et leur datation, sur la vie de Palamas entre 1341 et 1347, des pages bien informées et qui prêtent moins à discussion. Quiconque voudra écrire sur le sujet devra de nécessité s'y reporter. C'est dans ces parties d'ordre historique qu'il y aura le plus à prendre. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué où le chercher.

Si l'auteur est particulièrement et uniformément sévère pour l'inspiration essentiellement politique de Jean Calécas, on ne le lui reprochera qu'à moitié. Le patriarche a mené un jeu qui n'est pas dépourvu d'ambiguité. Mais l'histoire de sa décadence et de sa chute semble bien comporter plus qu'un revirement d'ordre religieux au Palais. Il y a des synchronismes politiques instructifs qui font deviner autre chose. Le commencement de cette disgrâce est à peu près contemporain du couronnement de Cantacuzène par Lazare et du manifeste des évêques à sa dévotion. La fortune de Calécas baisse quand celle de Cantacuzène monte, et, avec cette dernière, celle des opposants palamites. Staniloae nuance d'ailleurs prudemment l'interprétation à donner à ce retour des choses (p. 190). Il a bien raison.

Quelle fut la véritable attitude de Palamas dans la guerre civile ? Rien n'indique qu'il ait fait figure de partisan en faveur de Cantacuzène et il s'en est défendu. Mais tout invite à croire que ses sympathies allaient de ce côté et pour cause. A cette conférence du Palais où il indisposa tout le monde, Staniloae conjecture qu'il s'agissait de la guerre avec Cantacuzène (p. 165). Qu'il ait ouvertement soutenu le Grand Domestique ou seulement plaidé pour la paix, il n'a pu que paraître lié à la cause de Cantacuzène. Les soupçons qui portaient sur lui ne furent donc pas tout gratuits. Dans quelle mesure dictèrent-ils l'attitude du patriarche, en concurrence avec les motifs religieux ? C'est bien l'occasion de répéter ce qu'écrit plus bas à un autre propos Staniloae, en lui appliquant ce qui concerne les empereurs byzantins : « La pensée politique est si étroitement fusionnée avec la pensée religieuse qu'on ne sait où commence l'une et où finit l'autre » (p. 190). Ceci ne veut pas dire que, sans les revirements politiques, Palamas eût revendiqué impunément pour lui et de toute manière le tome de 1341.

En résumé, le livre de Staniloae s'avère très utile par les textes nouveaux versés au dossier historique surtout, mais aussi doctrinal du Palamisme. Il révèle de bonnes facultés d'analyse mais aussi une certaine raideur logique à interpréter les faits. Dans l'ensemble, il ne peut que nous faire souhaiter proche l'édition des nombreux inédits dont il nous donne une sorte d'acompte. Les chercheurs y trouveraient les éléments d'une étude plus objective et plus complète du Palamisme.

La Centurie de Calliste et d'Ignace

Des pièces réunies par Nicodème l'hagiorite dans la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, la Centurie de Calliste et d'Ignace (1) forme un des éléments les plus tardifs, l'un des derniers admis (sinon le dernier : il faudrait, pour trancher, avoir préalablement daté les écrits de Télikoudés et de Cataphyghiotés) dans ce « canon » de l'hésychasme. Premier indice d'intérêt possible. Le titre promet en outre par son libellé même : Μεθοδος καὶ κανὼν ἀκριβης... περὶ τῶν αἱρουμενων ἡσυχῶς βιῶναι... un code méthodique et précis de la vie hésychaste. C'en serait déjà assez, sans considérer le succès qu'il a pu rencontrer, pour lui valoir un examen. N'a-t-on pas chance d'y trouver une sorte d'« état » de l'hésychasme vers la fin du XIVe siècle ?

Le R. P. Amann l'a pensé. La traduction allemande qu'il nous donne du texte grec de la Philocalie (2) porte l'étiquette : « ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik ». L'expression ne manque pas de justesse, car l'ouvrage ainsi dénommé est proprement un guide de mystique ; dans l'intention de ses auteurs il forme un tout, en dépit de la cohérence très voriable de sa composition (Comment en irait-il autrement dans un genre littéraire compilateur par tradition ?).

Le traducteur part de l'édition de Nicodème, quitte à la corriger où le sens l'exige absolument ; les leçons de la traduction slavonne inspirent plusieurs fois ces améliorations obvies qui sont, ajoutons-le, assez rares. Si nous n'avons pas ici une œuvre établie sur le plan de la critique rigoureuse, c'est de peu de conséquence : le texte a peu varié et, dans ces conditions, une traduction fidèle du textus receptus suffisait aux destinataires de ce livre, le public cultivé désireux d'entrer en contact personnel avec un exposé assez cohérent de spiritualité orientale. Or le R. P. s'est efforcé avec bonheur de sauver cette fidélité dans le rendu de la phrase et en insérant dans le cours de la traduction la littera graeca, chaque fois qu'il s'agissait de termes techniques de l'anthropologie et de la mystique hésychastes. Un examen minutieux lèverait sans doute d'inévitables défaillances qui n'affectent pas dans l'ensemble la teneur de l'original. Par exemple, le titre allemand mêle deux membres de phrase que le grec voulait séparés, παρὰ τῶν ἁγιων, περὶ τῶν αἱρουμενων, autres sont les saints et autres ceux qui ont choisi (p. 43), au chapitre VIII, p. 48, le titre laisse tomber : μετὰ πίστεως ; chapitre IX, συναπτόμεθα devient wachsen... zusammen (p. 49).

Bien que le P. s'adresse à un cercle assez vaste, plus d'un spécialiste sera heureux de trouver rassemblées dans l'introduction littéraire et théologique qui

(1) Edition de Venise, 1782, pp. 1017-1102.

(2) *Die Gotteschau im Palamitischen Hesychasmus : ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik eingeleitet und übersetzt* von A. M. Ammann S.J. (*Das Östliche Christentum*, Heft 6-7) Rita-Verlag und-Druckerei, Würzburg, 1938. Grand in-8° de 161 pp.

présente la traduction, de très utiles précisions sur la publication de la Philocalie, ses éditions, ses versions slavonne et russe en particulier, et leurs milieux et conditions de diffusion. Ajoutons qu'il existe une double traduction roumaine : l'une, partiellement inédite, qui revient en grande partie aux disciples de Paisie Velickovskij, le traducteur slavon, l'autre, plus récente, mais incomplète, dont on promet la publication et qui est due à l'évêque Gherasim Safirin (1).

La Centurie des deux moines a joui d'une particulière faveur : le P. en donne des exemples pris du cercle russe qui lui est plus familier. Il serait aisé (et utile, cela vaut en général pour tous les ouvrages spirituels), de pousser l'enquête en d'autres directions : un simple coup d'œil sur les catalogues de manuscrits montre que le livre fut assez largement copié, soit intégralement, soit dans les limites du χρειῶδες (2). C'est à ce dernier groupe que se rattacherait une adaptation comme celle de l'opuscule : « Νοερὰ προσευχὴ ἤτοι ἑρμηνεία τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου εἰς τὴν εὐχὴν τοῦ Κύριε ἐλέησον... εἰς ἣν προσετέθησαν καὶ λόγοι... Βασιλείου ἱερομοναχοῦ... » Athènes, 1852, pp. 5 et suiv.

Les auteurs de notre centurie sont fort peu connus et n'était, outre la suscription des manuscrits, un éloge senti mais malheureusement vague à souhait de Syméon de Thessalonique (3) reproduit dans la Philocalie (4), nous n'en saurions rien. La confusion courante de notre Calliste avec Calliste Ier a en vain étoffé sa biographie. Le dernier personnage est, en effet, bien connu, grâce aux notes personnelles qu'il a glissées dans sa « Vie de saint Grégoire le Sinaïte », aux données de N. Grégoras et de J. Cantacuzène dans leur Histoire. Aussi est-il curieux que le P. Ammann charge son curriculum vitae de détails inacceptables. Il nous dit qu'il sortait du couvent τῶν Ξανθοπούλων à Galata (passe pour la localisation dont j'ignore les références), que le monastère athonite du Pantocrator où il serait entré dans la suite, en aurait pris le surnom de τῶν Ξανθοπούλων (p. 12). Mais ni ce que nous savons des années de vie monastique de Callisteni la chronologie du Pantocrator ne s'accomodent à ces données (5). Calliste a bien inauguré ce monastère et confirmé la règle que lui avaient donnée ses fondateurs. Il était alors presque au terme de son patriarcat (1363). Quand le monastère fut fondé, il était patriarche depuis sept ans (6). C'est donc indûment qu'on voudrait le rattacher à cette communauté. Quand, par mégarde, on lui a appliqué l'épithète de Ξανθοπούλων qui revenait à son homonyme, on s'est cru obligé d'imaginer le passage de Galata à l'Athos et la nouvelle dénomination du Pantocrator. Mélèce, dans son his-

(1) *Gândirea*, Bucarest, t. XVII, 1938, p. 280.
(2) Pour ce cas, cf. v. g., Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t. II, n°s 106 et 655, pp. 192 et 636.
(3) *De sacra precatione*, c. 295, *P. G.*, CLV, 544 AD.
(4) *Loc. laud.*, 1015-1016.
(5) Sur le Pantocrator, cf. L. Petit, *Actes du Pantocrator*, Saint-Pétersbourg, 1903, VI-VII.
(6) *Ibid.*

toire ecclésiastique, situe simplement sur la sainte montagne le couvent τῶν Ξανθοπούλων (1), Nicodème l'hagiorite propose (φαίνεται) l'identification avec le Pantocrator (2), G. Smyrnakis donne les détails reproduits par le P. Ammann (3). Tout cela doit être négligé.

Quant au Calliste hiéromoine de Magoula et signataire du tome hagioritique palamite, plusieurs présomptions invitent à y voir Calliste Ier (l'auteur se contente d'exclure Calliste II) : nous savons qu'il a vécu à la schite de Magoula avec Grégoire le Sinaïte notamment et que, vers l'époque du tome, il était hiéromoine (4).

La notice du R. P., sur le témoignage de Syméon de Thessalonique, distingue justement notre Calliste du précédent. Il place sa carrière monastique « vraisemblablement » à l'Athos. dans un des monastères voisins de celui du Pantocrator-Xanthopoulos (5). Cette dénomination, comme nous l'avons dit, ne nous paraît pas fondée. On admet communément que Calliste et Ignace appartenaient au couvent τῶν Ξανθοπούλων, leur nom étant accompagné de cet épithète dans la suscription de leur Centurie. Sous cette forme, l'épithète pourrait tout aussi bien être pris dans le sens de l'ascendance familiale : ils pourraient être à la famille des Xanthopouloi. Les autres dénominations qu'on trouve d'ordinaire pour les membres de la communauté des Xanthopouloi eux ne permettent pas d'équivoque : μονῆς τῶν Ξανθοπούλων (6), τὸν τῶν ἁγίων Ξανθοπούλων (7), ἐν τῇ τῶν Ξανθοπούλων μονῇ (8). Il est cependant probable que si Calliste et Ignace avaient été unis par le sang, Syméon de Thessalonique qui magnifie leur amitié n'eût pas manqué de le dire. L'acception totale reste la plus vraisemblable. Rappelons que l'épigraphe d'une lettre de Manuel Calécas: τοῖς Ξανθοπούλοις μοναχοῖς pose un problème analogue (9).

En guise d'introduction immédiate à la centurie, le P. Ammann a dégagé ses traits caractéristiques en quelques bons chapitres qui s'intitulent : « Présupposés de philosophie naturelle », « Fondements théologiques », « Directives ascétiques ». Sans vouloir uniquement le répéter, soulignons quelques aspects du livre, les raisons de son intérêt.

La centurie est un traité de mystique anachorétique. Pour elle, la vie solitaire est le chemin royal de la perfection, la condition indispensable de l'hésychie. Le programme qu'elle propose exige un isolement et prescrit des exercices inaccessibles au commun. Le « De vita in Christo » de Nic. Cabasilas

(1) Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, III, p. 203.
(2) Συναξαριστής, 1868, t. I, 285, not. 2.
(3) Τὸ ἅγιον ὄρος, Athènes, 1903, p. 529.
(4) Sur ce point, cf. CANTACUZÈNE, *Hist.*, III, 34, *P. G.*, CLIII, 901 A.
(5) *Loc. cit.*, p. 13.
(6) Νέος Ἑλληνομνήμων, t. II, 299-300.
(7) SGOUROPOULOS, II, c. XVI, 12.
(8) PHRANTZÈS G., *Chron.*, II, c. 1, *P. G.*, CLVI, 739 B.
(9) *Vatican. gr.* 1879, 76 v.

constitue au contraire un guide plus général faisant abstraction des états de vie.

Cette compilation se situe donc dans la tradition spirituelle monastique. C'est dans le cadre très vaste qu'on en fixera plus concrètement la place en isolant les facteurs qui l'intègrent. Une lecture même rapide montre qu'elle appartient à l'hésychasme palamite, plus exactement à la renaissance hésychaste inaugurée à l'Athos vers la fin du XIIIe siècle et le début du XIVe et à laquelle Palamas devait imprimer un sceau indélébile. La centurie nous fait assister à un moment de cette évolution. Elle est un témoin.

Comme on peut en juger par les abondantes citations qui s'insèrent dans les chapitres, quand elles n'en constituent pas tout le contenu, elle vit d'un fonds traditionnel. Les auteurs invoqués sont presque toujours de ce groupe qui donne à la Philocalie son ton, le groupe mystique à tendance intellectualiste (1). Certes on s'illusionnerait en croyant pouvoir, sur cet élément brut, apprécier la part du traditionnel dans la centurie. Les textes subissent plus d'une fois un gauchissement inévitable, par suite des préoccupations et des méthodes nouvelles. Ils ne valent pas strictement comme tels : « Un court examen montre précisément que nos auteurs rendent presque toujours bien les mots mais non pas toujours les vues de leurs guides » (2).

Néanmoins cette réunion d'auteurs préférés trahit une direction et une inspiration générales communes avec certains courants antérieurs. Nos auteurs se rattachent au courant contemplatif alexandrin dont Evagre fut le grand vulgarisateur et qui a été illustré par saint Maxime, saint Jean Climaque, les Sinaïtes. La contemplation de Dieu est l'expression suprême de la sainteté. On s'y achemine par des purifications progressives qui procurent l'état d'apathie nécessaire à la contemplation.

Cet héritage de la tradition monastique dissimule mal les rapports nouveaux. L'importance prise par la prière du cœur, ses méthodes, la place donnée à la lumière thaborique, l'objet des formes suprêmes de la contemplation, accessible aux yeux corporels transfigurés, en sont la meilleure preuve. Or c'est là le plus neuf du renouveau hésychaste. Aussi le R. P. n'a-t-il pas tort de donner pour titre principal à son livre : « *Die Gotteschau im palamitischen Hesychasmus* ». Sans doute, mis à part Nicéphore, nos auteurs se nomment-ils jamais les coryphées de cette période. Mais ils les connaissent comme cela ressort des textes. Calliste défend avec trop d'à propos, le caractère instrumental et auxiliaire des méthodes de prière du cœur pour ne pas faire supposer qu'il est au fait des apologies de Palamas (3). Les manifes-

(1) Sur l'origine des citations comme telles, c'est-à-dire, les sources auxquelles elles sont empruntées, on admettra volontiers avec le R. P. que Calliste les donne souvent de mémoire, surtout quand il s'agit de formules courtes aisées à retenir. Mais ce serait une gageure de supposer pour la plupart des autres un recours aux sources. Notons seulement que les extraits de saint Jean Chrysostome sur la grâce (chap. V) ont sûrement la même origine indirecte que les mêmes passages cités dans le « De vita in Christo » de Cabasilas, cf. W. Gass, *Die Mystik des Nikolas Cabasilas*, Greifswald, 1849, 66-67.

(2) *Loc. cit.*, p. 22.

(3) *Loc. cit.*, c. 24, p. 73; c. 38, p. 91.

tations de la Lumière aux yeux corporels transfigurés, voilà encore un trait palamite (1). Notons que les deux écrivains ont pu lire Grégoire le Sinaïte : outre la comparaison des arbres fréquemment transplantés (2), on relèvera aussi la ressemblance entre le prologue de leur ouvrage et celui du « De quiete et oratione » (3). L'enquête serait à mener dans la doctrine elle-même pour permettre un jugement plus catégorique.

Dans quels courants connus de la vie spirituelle grecque s'insère l'œuvre de nos deux auteurs ? C'est ce que se demande le R. P.. Il y répond par quelques remarques générales. La doctrine spirituelle de la Centurie est asociale comme tout anachorétisme. Elle est avant tout individualiste.

« Elle considère exclusivement l'individu et ses rapports au Seigneur Dieu, à Dieu en soi, sans retour à sa subsistance en trois personnes (p. 39). L'humanité du Christ n'occupe pas non plus la place qu'elle avait conquise dans la dévotion du Moyen Age occidental ». Il est compréhensible que, dans un tel système, il n'y ait aucune place pour le culte de Marie et des saints » (p. 40). Peut-être le P. Amann ne nuance-t-il pas assez ce dernier trait. Il ne faut pas oublier que le chapitre 27 de la centurie prévoit des prières à la « très pure Théotokos ». Les homélies de Grégoire Palamas montrent que cette dévotion n'était pas inconnue des hésychastes, qu'ils cherchaient même en elle le modèle de leur vie solitaire (cf. v. g. la deuxième homélie sur la Présentation). C'est le b a ba de toute la piété orthodoxe. On ne doit pas oublier que ce traité n'est ni exclusif, ni exhaustif. On devrait faire des remarques analogues sur l'absence de l'aspect liturgique dans l'œuvre que nous étudions. Celle-ci s'ajoute à ce qui est requis pour n'importe quelle vie dévote, mais ne s'y substitue pas entièrement.

Enfin le R. P. remarque avec juste raison que cette forme d'hésychasme n'est ni du messalianisme, ni du quiétisme. Elle y pourrait faire penser ; mais quelle forme de doctrine mystique même de très bon aloi ne fait penser à sa contrefaçon ? L'une et l'autre s'alimentent à une source commune qu'elles assimilent différemment.

Le présent livre jettera le lecteur curieux de connaître la pensée religieuse orientale, in medias res, dans un de ces modes d'expression. Il l'aidera à saisir l'orientation de la spiritualité orthodoxe des derniers siècles. Il n'épuisera d'ailleurs pas sa curiosité, car il posera à son esprit mille questions sur des conceptions de l'homme, de la grâce, de l'expérience mystique, etc... qui relèvent en partie de disciplines encore à leurs débuts. Aussi suppose-t-il un lecteur assez cultivé pour pouvoir poursuivre au delà de sa lettre. A cette condition, une bonne vulgarisation de ce genre rendra de vrais services.

J. GOUILLARD.

---

(1) *Ibid.*, c. 68, p. 120.
(2) *Ibid.*, c. 51, p. 107. Cf. *De Quietudine, P. G.*, CL, 1316 B.
(3) *De Quiete et oratione, P. G., CL*, 1304-5.

BIBLIOGRAPHIE

BERTELE (T.), *Monete e sigilli di Anna di Savoia imperatrice di Bisancio*, in-4° de 69 pages, suivies d'un appendice de XI planches; cinq images dans le texte. Roma Santamaria 1937-XV.

Parmi toutes les découvertes de trésors monétaires dont s'est enrichie au cours de ces récentes années la numismatique byzantine, il en est peu qui, sous le rapport de la nouveauté et de l'intérêt documentaire, dépassent le lot de 260 pièces dont M. Bertele s'est naguère rendu possesseur. Les circonstances de l'achat d'un lot aussi considérable, vendu en trois parts et acheté d'une manière inespérée par le même amateur, sont assez inattendues pour que ce coup de chance fît naître chez ce diplomate de carrière une belle vocation scientifique.

L'heureux acquéreur se mit en effet lui-même en peine de présenter au public ses richesses. Un premier mémoire, paru en 1930, décrivit 26 monnaies entre les plus caractéristiques et ce fut assez pour que le monde des spécialistes, avide et soupçonneux, désirât examiner le tout. Comme pour en presser l'occasion, un autre chercheur passionné, le Dr H. Longuet, contesta ses conclusions. L'édition intégrale suivit sans tarder et aboutit au luxueux inventaire que nous présentons ici à nos lecteurs. Depuis, l'étude préliminaire, enrichie de vues nouvelles, a été reprise et lue au cours de la 26e réunion de la Société italienne pour le progrès des sciences.

Le classement de semblables monuments se règle sur le quadruple type des effigies impériales ; ce qui, dans le cas présent, donne une série de monnaies : comprenant celles où Andronic III figure seul (n. 1-5), celles où cet empereur est accompagné au droit comme au revers de sa femme et de leur fils Jean V (6-25), celles où l'effigie de Jean V est gravée à la place d'honneur à droite et l'image de l'impératrice sa mère à gauche (26-27), enfin la masse (28-247), répartie en six groupes, où se présentent un ordre inverse, Anne à droite et Jean V à gauche.

Par l'intérêt des places plus que par la volonté de l'auteur, le personnage central de cette triade monétaire (Andronic-Anne-Jean) est l'autoritaire Anne de Savoie dont on nous rappelle d'abord succinctement la brillante et tapageuse épopée (5-8). Un avertissement paléographique très bref (9-10) précède ensuite la description de la quadruple série précitée (11-56) avec une si rigoureuse précision et un tel luxe de présentation qu'on y eût pu voir un enviable modèle si, rompant avec le laconisme routinier des dresseurs de catalogues, l'auteur avait joint à ses relevés paléographiques leur interprétation en lettres courantes ; précaution d'autant plus naturelle que l'épigraphie monétaire est,

à l'époque des Paléologues, d'une barbarie insigne, propre à égarer les non initiés là où elle n'embarrasse pas les spécialistes. Un brelan d'observations courtes mais nourries (59-61) et un chapitre de discussions (62-66) précèdent la description des rares sceaux d'Anne de Savoie qui nous soient parvenus, dont l'intérêt est abondamment prouvé (65-69). Enfin, onze planches d'une exécution impeccable donnent avec les images bien connues d'Anne de Savoie, de Jean Cantacuzène et d'Alexis Apokaukos, les 258 pièces de la collection auxquelles s'ajoutent les molybdobulles (voir aussi p. 69) et un judicieux choix d'agrandissements présentant les divers types.

Les nombreux problèmes soulevés présentent une intéressante complexité. Voici, par exemple, le groupe des monnaies offrant à l'avers l'effigie d'Andronic III et au revers les portraits d'Anne et de Jean V. Cette double iconographie porte déjà en soi une frappante anomalie, car le jeune prince ne fut couronné qu'après la mort de son père (19 XI 1341), alors qu'il figure ici avec les attributs de la souveraineté (croix et akakia). Mais il y a plus : en rapprochant cette série d'une autre de type identique en or, le numismate observe que le jeune basileus figure d'une part à la droite de sa mère, tandis que de l'autre il se dresse à sa gauche. L'histoire donnerait-elle la clé de ces étrangetés ?

M. Bertele a parfaitement conçu et exposé la double solution dont est susceptible le premier cas : 1) ces monnaies auraient été frappées par ordre d'Andronic III mourant pour prévenir les intrigues et consacrer les droits héréditaires de son fils, ou bien 2) elles seraient dues à l'initiative d'Anne de Savoie qui, à défaut d'empereur couronné et en l'absence de son mari défunt, aura voulu affirmer sur le métal les droits de la famille régante quand apparurent les premiers signes d'une révolte qui allait troubler tout l'empire.

Personnellement je tiens pour absolument caduque la première hypothèse, car le protocole, auquel on en appelle si justement, interdisait de faire figurer l'héritier du trône en parements impériaux avant son sacre. Or si les préoccupations dynastiques avaient à ce point hanté les derniers jours d'Andronic III, la garantie classique et naturelle eût été le couronnement du fils menacé dans ses prérogatives. Cette mesure à elle seule eût fait jouer en sa faveur le principe de la légitimité, mieux qu'une banale émission de monnaies où l'usurpateur eût pu déceler le faux. Aussi, puisqu'empereur il y a, la frappe de ces monnaies ne me semble pas antérieure au 19 novembre 1341 ; celles qui donnent à la régente la place d'honneur (droite) datent de la minorité ; toutes les autres datent du temps, où Jean V, commençant à exercer le pouvoir personnel, subissait l'influence et les conseils de son impérieuse mère. Et je ne crois pas que 1341 puisse être une date limite pour cette catégorie. En premier lieu, quoique dépossédés de leur capitale par Cantacuzène, les souverains légitimes gardèrent de 1347 à 1351 des provinces fidèles où l'on continua de battre monnaies à leurs effigies. L'isolement où naquirent certaines colonies grecques et où les progrès de la conquête turque tinrent longtemps de grands centres anatoliens leur valut l'institution à demeure d'ateliers monétaires ; c'est ainsi

qu'à côté du poids juste et légal de Constantinople, apparaissent des hyperpères de Vicina aux bouches du Danube et des hyperpères de Philadelphie d'un assez mauvais aloi (12 carats sur 24). La division de l'empire en deux factions contraires dut valoir à plusieurs grands métropoles légitimistes le privilège de battre monnaie comme Thessalonique. Et c'est peut-être de cette époque d'anarchie politique que datent les pièces impersonnelles à motif central (croix suivant un type latin) ou à légende énigmatique (τὸ πολιτικὸν — φύλαξ Ῥωμαίων) dont je m'occuperai ailleurs. Enfin, on peut se demander si Jean VI Cantacuzène a lancé des émissions monétaires à sa propre effigie. Les numismates n'ont en effet rien pu encore lui attribuer. Normalement, de 1347 à 1351, sur les pièces en cours eussent dû figurer les deux empereurs et la régente, et de 1351 à 1354, époque de lutte ouverte, ici l'effigie de Jean V et de sa mère Anne et là l'image de Jean VI et de sa femme. Mais ce n'est ici qu'une hypothèse invérifiée, car je ne puis pour ma part admettre la suggestion du d. Longuet, selon laquelle le prince représenté à gauche d'Anne Paléologina serait, non Jean V Paléologue, mais Jean VI Cantacuzène. Aux raisons alléguées par d'autres fort pertinemment qu'ajouterai que, dans le cas, l'absence du premier co-empereur Jean V est aussi inexplicable — toute galanterie mise à part — que la présence d'Anne de Savoie ; en outre un Cantacuzène figuré aux côtés d'une Paléologue eût dû sans doute aucun être désigné par son patronyme et non point seulement par les deux premières initiales de son prénom.

Si donc la première série de monnaies (Andronic au droit, Anne et Jean au revers) doit se situer entre 1341 et 1347, la seconde peut se reporter en deçà de ce dernier terme jusqu'à l'époque incertaine où l'entreprenante reine-mère cesse d'être l'arbitre de la chose publique. J'envisagerais volontiers comme époque de frappe la période (1351-1354) où Jean V, appuyé par Anne de Savoie, s'occupe à reconquérir son trône. Thessalonique est alors le centre de la résistance et la région des Cyclades, où le trésor ici en cause a été trouvé, se prononce pour les souverains légitimes.

A ces remarques touchant la chronologie, j'ajouterais quelques observations de détail.

En premier lieu, la bibliographie, très riche et bien à jour dans son ensemble, souffre de légères omissions. V. g. La chronologie des dernières années dAnne de Savoie telle qu'elle est donnée p. 8 n. 1 est sujette à caution, comme est suspect s'il ne fut inconscient, le désir de la princesse morte dans l'orthodoxie, d'être enterrée en Assise ; il eut fallu citer, G. Mercati, *Notizie ed Altri Appunti*, Città del Vaticano, 1931, 150, 151 et 506, 507.

P. 8 n. 2 l'expédition du comte Vert en Orient a fait l'objet de plusieurs fortes études depuis le livre déjà lointain de Datta. Voir l'article Amédée de Savoie (L. Bréhier) dans le Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, II, 1914, 1160-1166). — P. 59, au sujet de l'akakia il est toute une littérature ; voir Seminarium Kondakovianum, V, 1932, 159 n. 7. — P. 68 n. 1. L'acte par lequel Michel VIII associa Andronic II au trône nous est conservé dans une copie des *Histoires* de Georges Pachymère ; il est daté non du

8 septembre mais du 8 novembre 1272. Texte et commentaire dans A. Heisenberg, *Aus der Geschichte und Litteratur der Palaiologenzeit*, Munchen 1920, 37-41, 46, 47.

Je serais en outre sur quelques menus points d'un autre avis que l'auteur. A titre d'exemple :

P. 60, 61. La variété des types monétaires ne me paraît pas explicable par les besoins financiers du parti légitimiste. Le même type pouvait en effet indéfiniment servir, un seul signe pouvant — si tant est qu'à cette époque besogneuse on s'en mit en peine — différencier les émissions. Je crois qu'en l'espèce il faut distinguer entre monnaies d'or et monnaies d'autre métal. L'iconographie de celles-là est très indigente, tandis que sur celles-ci symboles et thèmes offrent une étonnante variété. L'explication est simplement dans le goût et la fantaisie du jour. L'imagerie, le poids et le titre des sous d'or étaient strictement contrôlés au moins pour les hyperpères légaux ad sagium Constantinopolitanum; les autres variétés de métal précieux étaient traitées avec négligence et liberté. C'est pourquoi en raison de multiples altérations dont la responsabilité n'incombait pas nécessairement à l'état, les paiements se faisaient non à la pièce, mais au poids. Les différences de diamètre ou de volume n'importaient dès lors que peu, qu'elles fussent le résultat d'une erreur ou plus communément le produit de ce régime de facilité que la guerre civile introduisit dans l'administration. En outre, vu le laisser-aller dont ont toujours souffert les institutions byzantines, je n'oserais ériger en thèse absolue que le titre d'autokratorissa n'ait jamais été porté que par une femme d'empereur hors du temps de régence et de tout exercice de pouvoir personnel. Certes on ne saurait ici admettre d'autre sens, mais nous n'en sommes certains que par le témoignage de l'histoire.

Ces brèves remarques ne sauraient en rien diminuer la valeur du présent ouvrage dont la technique et la science, à la fois sûre et abondamment informée, qualifie M. Bertele pour le catalogue général des monnaies des Paléologues. L'auteur qui, dans cet ouvrage, a créé de neuf un chapitre entier de la numismatique byzantine, consacré au dossier monétaire d'Anne de Savoie, a rassemblé au cours de patientes et fructueuses recherches un nombre élevé de types nouveaux appartenant à divers empereurs du XIVe siècle. Souhaitons que leur prochaine édition ne soit que le prélude du grand recueil précité où le numismate et l'historien, si heureusement associés en M. Bertele, sont assurés de faire œuvre durable et pressante.

V. LAURENT.

ROSENFELD (HANS-FRIEDRICH). ***Der hl. Christophorus, Seine Verehrung uns seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters*** (*Acta Academiae Aboensis, Humaniora* X : 3, Helsingfors). Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, Leipzig, 1937. In-8°, XX-552 pages, 2 planches, 3 cartes.

Saint Christophe a joui au moyen âge d'une immense popularité qui n'est pas en rapport avec le peu que l'on sait de certain sur son histoire. Le retour

de faveur qu'il obtient à notre époque a attiré sur lui l'attention des critiques et diverses théories ont été tentées pour expliquer l'origine de son culte et de sa légende. L'ouvrage qu'il nous est donné de présenter ici dépasse et surclasse de loin tous les travaux antérieurs, et par l'étendue comme la minutie des recherches, et par la sûreté de la méthode, et par la solidité des conclusions.

La matière est divisée en cinq chapitres. Le premier a pour objet le culte de saint Christophe jusqu'au début du XIVe siècle. L'auteur l'examine d'abord en Orient, puis en Occident. En Orient, le plus ancien témoignage reste l'inscription connue des environs de Chalcédoine, datée du 22 septembre 452, et mentionnant le début de la construction d'un martyrion de saint Christophe au 3 mai 450. Ce témoignage, antérieur, ou du moins irréductible à la Passio Christophori, est la principale, peut-être la seule garantie de l'historicité du saint. Les diverses attestations du culte en Orient, monuments, fêtes liturgiques, nom du saint porté par divers personnages, sont relevées avec beaucoup de soin. On me permettra de signaler deux oublis : celui du Kanonarion de Jérusalem, du VIIe siècle, conservé dans une version géorgienne publiée par Kékilidzé, et qui, particularité remarquable, place, lui seul, la fête au 1er juin; et celui du monastère de saint Christophe τῶν Ταρυλλίου dans le diocèse de Chalcédoine, mentionné au concile de 536. De l'Orient, le culte est passé en Occident, où il devait connaître une fortune inouïe. Les plus anciens témoignages sont : en Sicile, un monastère mentionné par saint Grégoire le Grand; à Rome, une inscription de 687-688; aux environs de Ravenne, une basilique de saint Christophore mentionné par le Liber Pontificalis en 743; en Espagne, la présence de reliques au VIIe siècle à Tolède ; en France, l'existence à Reims d'une chapelle de saint Christophe à la mort de saint Rémi (535). L'auteur expose les raisons pour lesquelles d'autres témoignages, prétendûment plus anciens, doivent être repoussés. Il trace la course triomphale de ce culte à travers l'Occident à partir surtout du VIIIe siècle, en Italie, en Allemagne, en France, dans la péninsule ibérique. La fête du saint au 25 juillet, date indiquée dans le calendrier hiéronymien, coïncidant avec celle de saint Jacques le Majeur, si vénéré par les pèlerins à Compostelle, y a certainement contribué et l'a fait considérer, la constatation en est faite dès le XIIe siècle, comme le patron des pèlerins. L'origine de cette date du 25 juillet est inconnue. La fête dans le calendrier byzantin est au 9 mai. Le calendrier de Naples au IXe siècle donne les deux dates.

Le chapitre II est la nomenclature des lieux de culte en Occident jusqu'au début du XIVe siècle avec indication des lieux de culte postérieurs ; ces derniers sont imprimés en plus petits caractères. Chacun de ces lieux de culte est accompagné de sa bibliographie. Plus de 3.000 lieux de culte sont ainsi passés en revue. On imagine ce qu'a dû coûter de temps et de patience une recherche aussi minutieuse.

Le chapitre III est une étude critique sur la Passio de saint Christophe. Une remarque préliminaire : à ce saint ne se rattache primitivement que la Passio, à savoir, origine du personnage, son activité missionnaire, description

détaillée de son martyre. Le reste, son histoire antécédente et la légende du porte-Christ, est un apport de beaucoup postérieur.

La Passio Christophori tire manifestement son origine de la légende gnostique sur « les actes de Barthélémy, qui, du pays des Ichthyophages, alla chez les Parthes, et les miracles qu'il y accomplit avec André et Christianus le Cynocéphale ». Dans cette légende, Barthélemy et André apparaissent comme des martyrs à la vie indestructible ; Dieu leur envoie en aide un cynocéphale géant, anthropophage, nommé le Maudit, qui, baptisé par un ange, a reçu l'usage de la parole et le nom de Christianus. Or, tel est bien le signalement du Christophorus de la Passio. C'est aussi un géant cynocéphale, anthropophage, nommé Reprobus, baptisé par l'intervention céleste, et qui reçoit alors l'usage de la parole humaine et le nom de Christophore. La différence est que, sur lui, devenu personnage central, sont reportés l'activité missionnaire de Barthélemy et d'André et le thème de la vie indestructible à travers toutes sortes de supplices jusqu'à la décapitation finale. Ainsi, presque tous les éléments de la Passio Christophori sont tirés de la légende gnostique de saint Barthélemy. L'épisode du bâton qui verdit et fleurit, qui y manque, a pu être emprunté à une autre légende, celle de Mathieu à Myrne, ou tout simplement à la Bible.

Cette origine manifestement légendaire de la Passio n'exclut pas l'existence historique du saint, selon le principe mis en évidence par le R. P. Delehaye, si le culte se trouve établi indépendamment de la légende, et ici précisément, l'inscription de Chalcédoine est assez ancienne pour témoigner en faveur de cette indépendance, puisque les susdits Actes de Barthélemy, qui ont servi de source à la Passio Christophori ne sont pas plus anciens eux-mêmes que le milieu du Ve siècle. Par ailleurs, on conçoit très bien que le similitude des noms, Christianus et Christophore (ancienne désignation honorable du chrétien), a pu faire verser sur le personnage historique le contenu du récit fabuleux.

Avant de passer à l'étude de la légende du passeur porte-Christ, l'auteur écarte facilement les hypothèses de Gaidoz touchant la qualité de cynocéphale et de Saintyves touchant le nom de Christophore.

Le chapitre IV est la partie la plus importante, la plus intéressante, la plus neuve de l'ouvrage. Il traite de l'origine de la légende du porte-Christ et de l'ancienne iconographie de saint Christophe.

L'auteur souligne d'abord que la plus ancienne tradition littéraire concernant saint Christophe comme porte-Christ ne remonte pas au-delà du XIIIe siècle. Il revise à ce sujet l'*opinio communis* formulée par Richter, qui est que ce récit est la création d'un poète allemand à la fin du XIIe siècle, dont la poésie, perdue, se peut reconnaître en partie dans un remaniement composé entre 1230 et 1239, hypothèse dont notre auteur fait apparaître la gratuité et l'invraisemblance. Ayant ensuite écarté divers essais tentés pour donner une origine à la légende, il nous livre sa propre explication.

Puisque le motif de saint Christophe porte-Christ se trouve dans l'iconographie bien avant de paraître dans la littérature, on rencontre en effet cette représentation déjà vers 1150, — notre auteur estime avec raison que c'est

de ce côté qu'il faut diriger la recherche avant de se perdre en hypothèses. Rien de plus instructif en effet que cet examen.

Antérieurement au motif du porte-Christ, on trouve une représentation de notre saint, et c'est la plus ancienne que l'on connaisse, à Sainte-Marie l'Antique à Rome. On la fait remonter communément au Xe siècle. Le nom dont il est désigné est CRISTOFARUS. Dans l'image, malgré le mauvais état de conservation, se reconnaît un reste de bâton verdoyant stylisé, qui rappelle manifestement le miracle de la Passio ; la taille gigantesque n'est pas marquée. Elle n'est pas marquée non plus dans plusieurs images postérieures, comme la miniature du Corveyer Fraternitätsbuch, où, tenant à la main une palme comme un sceptre, le saint ne se distingue aucunement des autres martyrs, et un vitrail de Chartres, où, tenant un livre de la main gauche, il esquisse de la main droite un geste d'enseignement ou de bénédiction. Mais déjà l'art marchait vers la légende. Pour la première fois, en 1007 ou peu après, à S. Vincenzo di Galliani près de Côme, est marquée la stature de géant, et cela, doublement : d'abord à côté de l'image centrale, où le saint est représenté jeune, avec le bâton stylisé à la main, se lit une inscription indiquant 12 coudées; puis, dans les scènes environnantes qui concernent les épisodes de la Passio, où la taille du héros est plus grande, quoique de peu, que celle des autres personnages. Dans les miniatures du *monac. lat. 13074* (vers 1170-1180), copiées sans nul doute sur quelque modèle, car elles ne correspondent pas toujours à la Prose qu'elles illustrent, le saint est représenté barbu, sans bâton, en géant. Sur le reliquaire d'Arbe en Dalmatie, il apparaît jeune, en habit de qualité, le bâton stylisé à la main. Dans ces cas, et dans plusieurs autres qu'on rencontre jusqu'au XIIIe siècle, le thème du porte-Christ est absent. Le profil de la tête de chien apparaît isolément dans une miniature allemande du XIIIe siècle.

En Orient, la représentation primitive du saint ignore pareillement le thème du porte-Christ. Les plus anciennes peintures connues, celles de Cappadoce, montrent le saint comme un jeune homme imberbe, avec le bâton verdoyant à la main. A Saint-Nicolas de Curtea-de-Arges, une fresque très endommagée ne laisse voir que le sommet de la tête, et, ce que notre auteur oublie de mentionner, le sommet du bâton verdoyant. Il y a tendance en Orient à représenter saint Christophe en guerrier. Ainsi à Saint-Luc en Phocide (XIe siècle), dans un ménologe du XIIIe siècle, sur un reliquaire commandé par Michel Ducas (1067-1078), au Protaton de l'Athos au début du XIVe siècle. Toujours il est représenté comme un jeune homme, avec une figure imberbe, presque féminine, et souvent avec une longue chevelure bouclée tombant sur les épaules.

Le motif de la tête de chien n'apparaît pas en Orient avant le XVe siècle, dans une icone russe publiée par Lichatchev (Matériaux..., I, pl. XXIII, n. 48). D'autres exemples se rencontrent jusqu'au XVIIIe siècle. Notre auteur croit ce motif ancien en Orient et suppose un modèle byzantin à la miniature allemande du XIIIe siècle qui le contient. Ce n'est qu'à partir du XIVe siècle qu'on trouve en Orient une représentation de saint Christophe portant le Christ sur l'épaule, mais c'est par suite d'une influence occidentale.

Ainsi donc, l'iconographie occidentale et l'orientale concordent dans les origines à caractériser le saint par le bâton verdissant. Ensuite, au début du XIIe siècle, il s'y ajoute la haute stature. Vers 1150 enfin, en deux points très éloignés l'un de l'autre, à Hocheppan dans le Tyrol sud, et à Rio Mau en Portugal, apparaît le motif du porte-Christ. Est-ce un reflet du récit de la Légende dorée ? Non, car, dans le premier cas, le saint, qui est géant, se présente de front, sur la terre ferme, et porte le Sauveur dont le visage est détruit, sur un bras, tandis que de l'autre main, il tient d'une touche légère le bâton verdoyant ; dans l'autre cas, le saint, dans une attitude paisible, sur la terre ferme également, tient le Sauveur dans ses deux bras, et celui-ci n'est pas un enfant mais un homme adulte, portant la barbe. La caractéristique du Sauveur barbu porté par saint Christophe n'est pas chose isolée. L'auteur en cite plusieurs exemples jusqu'au début du quatorzième siècle. On trouve aussi le Sauveur porté sans barbe, non pas enfant, mais adulte, jusqu'au début du XIIIe siècle.

C'est donc un fait significatif : les plus anciennes représentations de saint Christophe porte-Christ ignorent absolument le thème du porte-Christ tel qu'il apparaît dans la Légende dorée : elles en sont complètement indépendantes. C'est donc ailleurs qu'elles s'originent. Et ici intervient l'explication de notre auteur.

Selon lui, nous avons simplement affaire à un de ces cas de *Wortillustration* (explication du mot ou du texte par l'image) si fréquents au moyen âge. On s'en servait particulièrement pour montrer l'étymologie du mot. Sainte Agnès était représentée avec un agneau, sainte Lucie avec une lampe, etc. Il est tout naturel de penser qu'il en fut de même pour notre saint, et c'est sans doute pourquoi le Christ porté est représenté à sa manière ordinaire, c'est-à-dire comme adulte, non comme enfant. La signification du nom de Christophore avait déjà été exploitée dans des poésies, v. g. : *Christophore, ... qui Christi crucem in carne, ipsum fers in pectore*. Les plus anciennes images du porte-Christ semblent avoir voulu réaliser l'idée exprimée dans ce vers en faisant porter le Christ du côté gauche, sur le cœur ou près du cœur. Peu à peu, dans la suite, le Christ gagne de la hauteur et monte sur l'épaule.

De la région du sud des Alpes où il semble bien avoir pris naissance, le type du porte-Christ se répand rapidement le long de la route des Alpes, dans la vallée du Rhin, dans la péninsule italique, en Angleterre, dans les pays scandinaves, en France. Il s'étend aussi en Orient, et influence l'art serbe et bulgare.

La raison d'une telle expansion est dans la croyance à la vertu de préservation attachée à la vue de l'image du saint. Cette croyance est à rapprocher de la Passio, où le martyr demande à Dieu de préserver de diverses calamités la terre qui conservera son corps, et surtout d'une recension du XIIe siècle, où une voix céleste promet au saint cette vertu de préservation sans limitation de lieu : *ubi est corpus tuum et ubi non est*, mais on peut se demander si cette recension n'est pas un écho d'une confiance déjà établie. Elle n'explique pas en tout cas la vertu attachée à la *vue* de l'image. Le plus ancien témoignage d'une telle croyance est une inscription de l'église de Biasca (vers 1220), vers hexa-

mètre où le nom du saint est brisé : XRIS(T)O VISA FORI MANV E. INIMICA DOLORI. Ici, c'est le mal en général qui est censé écarté par la vue de l'image; mais ailleurs, on trouve des précisions : c'est la faim, c'est la peste, et, le plus souvent, la mort subite.

La croyance en l'efficacité de la vue de l'image est toujours liée à la préférence pour la représentation colossale du saint. La grandeur de l'image s'explique par la Passio; mais ceux qui ne connaissaient pas cette source, croyaient qu'on ne faisait le saint si grand qu'afin qu'il fût mieux vu, cette vue devant leur être avantageuse. Comment cela ? Ici, notre auteur fait intervenir en guise d'explication un sentiment mystique du moyen âge, le désir de voir l'hostie. Au XIIe siècle se répand la conviction que la vue de l'hostie non seulement remplace la communion, mais préserve le même jour de la mort subite. Il circule en outre de nombreux récits de miracles eucharistiques où Jésus apparaît sous la forme d'un enfant. Il y avait une ressemblance pour les fidèles entre le prêtre qui montre le Sauveur dans l'hostie et saint Christophe portant et montrant le Christ. La vue de l'hostie préservait de la mort : la vue du Christ porté par saint Christophe ou de saint Christophe portant le Christ devait opérer la même protection. Notre auteur remarque que c'est la même contrée, la région du sud des Alpes, qui est à la fois la patrie de la représentation du géant porte-Christ et de la croyance à l'efficacité de la vue de son image.

Comme le contraste était grand entre le géant porteur et le Christ porté, la tentation était proche, quand celui-ci était représenté sans barbe, de le considérer comme un enfant, puisque des historiens modernes de l'art s'y sont trompés. De là, l'occasion d'une nouvelle légende. En ne reconnaissant plus dans l'image une illustration du nom, en y voyant un épisode épique, on a dû se poser la question : pourquoi le saint porte-t-il le Sauveur ? Un esprit inventif, familier avec les légendes et la culture du temps y répondit.

Que le Christ soit porté, c'est qu'il a besoin d'être porté. Au moyen âge, le besogneux, mendiant ou pélerin, tient la place du Christ. Des vies de saints montrent le Sauveur apparaissant sous la figure du pauvre ou du pélerin. La légende de saint Julien l'Hospitalier transportant un enfant et reconnaissant ensuite en lui le Sauveur, légende déjà bien établie dès le XIIe siècle, et connue de Jacques de Voragine, a certainement fourni une idée et des traits à la légende du passeur porte-Christ. Quant au phénomène de la pesanteur surnaturelle qui intervient dans cette dernière, il était déjà connu par diverses vies de saints, v. g., celle de sainte Lucie.

La préhistoire de saint Christophe, elle aussi, a son antécédent hagiographique. La légende de saint Cyprien martyr rapporte que celui-ci, d'abord serviteur du démon, s'était converti et livré au Christ quand il eut reconnu que le Christ était le plus fort. De même, le géant païen ne veut servir que le maître le plus puissant.

On le voit, les divers éléments existent pour la légende du passeur porte-Christ. Il n'a suffi pour les assembler que d'une imagination un peu vive excitée

et intriguée par la représentation iconographique du saint arrivée au dernier stade de l'évolution ci-dessus expliquée.

La patrie de la légende est la région du sud des Alpes et le Nord de l'Italie où saint Julien jouissait d'une culte populaire, où la dévotion à saint Christophe comme patron des pélerins était la plus vive et devait favoriser l'éclosion d'un récit où ce saint passait pour avoir exercé de son vivant la charité envers eux, où enfin la liturgie ambrosienne parlait d'une apparition admirable de Jésus-Christ au saint martyr, allusion à la Passio, mais que l'iconographie invitait à comprendre autrement. L'époque de la création de la légende est le premier quart du XIIIe siècle. La plus ancienne expression iconographique s'en trouve dans une miniature de peu postérieure à 1230 (Psautier de Hildesheimer). La plus ancienne composition littéraire qui l'expose est une poésie allemande d'entre 1230 et 1239.

Un appendice au chapitre IV donne un tableau des témoins iconographiques jusqu'au début du XVIe siècle, établi par pays.

Le chapitre V a pour objet la Légende dorée et les compositions de la légende du porte-Christ qui en sont indépendantes. Il est suivi d'une poésie en vieil allemand, inédite, remontant au milieu du XIVe siècle.

En appendice de l'ouvrage, l'auteur publie le texte de la Passio d'après sa plus ancienne tradition, conservée dans un manuscrit du VIIIe siècle (à Würzburg), avec les variantes de deux autres manuscrits du VIIIe-IXe siècle et du XIIe siècle.

L'ouvrage est muni d'une double table, des matières et des noms de lieu. Il est en outre accompagné de 2 planches représentant huit portraits de saint Christophe et de trois cartes établissant l'expansion du culte du saint jusqu'au début du XIVe siècle. Dans celles-ci, divers signes indiquent la manière dont le culte est attesté (église, chapelle, reliques, etc.) et divers soulignés marquent l'antiquité du culte. Les lieux sont indiqués par des chiffres, lesquels renvoient à la nomenclature du chapitre II.

Remarquable par l'ampleur et la richesse de l'information, par l'ingéniosité et la pénétration de la critique, ce livre est encore, comme on le voit, muni de tous les perfectionnements qui facilitent la consultation et permettent le contrôle.

Des détails pourront être discutés, mais nous croyons que les conclusions maîtresses de l'auteur seront reçues et feront autorité.

V. Grumel.

Herman (Aemilius). *De Fontibus iuris ecclesiastici Russorum Commentarius historico-canonicus* (S. Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale. — Fonti, Serie II, Fascicolo VI).

Le savant canoniste qui est à la tête de l'Institut Oriental Pontifical nous donne ici comme un traité des sources ecclésiastiques des Russes tel que nous pouvions l'attendre de lui. Connaissance approfondie de la matière canonique,

abondance de la bibliographie, non seulement citée mais utilisée, claire division du sujet, exposition limpide, le feront bien accueillir du public intéressé.

Le tout est distribué en cinq chapitres. Le premier va de la conversion de la Russie jusqu'à l'invasion des Tartares. Il comprend deux articles. Le premier traite des sources du droit byzantin commun, à savoir, d'abord des nomocanons, puis des autres écrits du droit byzantin. Parmi ces derniers est le Taktikon de Nicon de la Montagne Noire, pour lequel malheureusement n'est fournie aucune indication d'édition. Le deuxième expose les sources du droit particulier aux Russes, en premier lieu, les actes des synodes au nombre de six, puis les écrits des métropolites, évêques et autres ecclésiastiques, et enfin les actes de l'autorité civile concernant le droit ecclésiastique, au nombre de neuf.

Le chapitre II part de l'invasion des Tartares et va jusqu'à Pierre le Grand. Il se divise de la même manière que le chapitre 1er en deux articles, les sources du droit byzantin commun et les sources du droit spécial aux Russes. Dans la première catégorie sont les collections désignées sous le nom de Kormtchaja. Notre auteur en fait l'histoire et décrit en détail l'édition du patriarche Nicon en 1653. Il présente aussi les autres collections : le nomocanon de Blastarès, le « Zonar », le nomocanon des 226 chapitres. Dans la seconde catégorie sont les actes et les lettres des patriarches de Constantinople et des autres patriarches orientaux concernant la Russie (17 documents ou groupes de documents), puis les actes et décrets des conciles (64 conciles), les lettres des métropolites et patriarches de Moscou et d'autres évêques, d'autres écrits et documents du droit canonique russe, parmi lesquels les pénitentiels, et enfin les diplômes des khans et les actes des princes russes concernant l'Église.

Le chapitre III commence avec Pierre le Grand et s'arrête au concile panrusse de 1917-1918. Il comprend de même deux articles : le premier concerne les sources du droit commun, qui ne sont pas autre chose ici que les éditions officielles de la Kormtchaja Kniga, dont la dernière complète est de 1786; le second, les sources du droit particulier russe, en premier lieu, les documents principaux de ce droit, en tête desquels vient le fameux Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand, puis les codifications du droit russe (*Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj Imperii* et *Svod zakonov*) et quelques autres collections.

Le chapitre IV va du concile panrusse de 1917-1918 jusqu'à notre temps. L'auteur y analyse les Actes du concile de Moscou de 1917-1918 et indique les organes officiels des hiérarchies ecclésiastiques russes de Russie et de la dispersion.

Un dernier chapitre enfin traite des sources du droit ecclésiastique des Russes catholiques, à savoir les décrets du synode de Pétrograd en 1917 et les règles établies par l'assemblée des prêtres russes catholiques à Rome en 1930.

L'ouvrage est accompagné d'un Index fontium qui sera particulièrement apprécié.

V. Grumel.

Sbath (P.) et Meyerhof (M.). *Le livre des questions sur l'œil de Honain ibn Ishap* (Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte, t. XXXVI). Le Caire, 1938. In-4°, 147 pages.

Honain ibn Ishap est un médecin et savant chrétien du IXe siècle (809-877) qui vécut à la cour des califes de Bagdad. Né à Hira en Mésopotamie, il passa plusieurs années à apprendre à fond le grec et l'arabe et fut admis à l'académie Bait al Hikma, où l'on s'occupait de traduire en arabe les œuvres scientifiques grecques. Médecin lui-même, il traduisit un grand nombre d'ouvrages de médecine ainsi que la plus grande partie de l'œuvre d'Aristote et la Version des Septante. Outre cela, il écrivit un grand nombre d'ouvrages personnels, parmi lesquels trois ont été très répandus, les *Questions médicales,* resté inédit, les *Dix discours sur l'œil,* édité par M. Meyerhof (Cairo, 1928), et les *Questions sur l'œil,* qui est édité dans le présent volume. Une introduction retrace la vie et l'activité du savant chrétien, expose les caractéristiques de l'œuvre éditée et son influence sur les oculistes arabes postérieurs. L'édition est faite d'après dix manuscrits, dont l'un, daté de 1671, mais copié sur un plus ancien daté de 750 de l'hégire (1349), en possession du P. Sbath, a servi de base. Elle est suivie d'une traduction française, et munie d'un glossaire de termes médicaux arabes et d'une table des matières.

V. Grumel.

Athénagoras (Mgr), Ἡ μία ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ λειτουργία, in-8°, 58 pages, Athènes, 1937. Sans indication de prix.

Mgr Athénagoras, ancien métropolite de Paramythia, consacre ses loisirs à des études sur des sujets les plus divers, dont la plupart cependant ressortissent à la vie de l'Église. Il a publié l'an dernier un petit ouvrage qui a suscité bien des objections. Il s'y efforce d'établir que la liturgie primitive, celle des apôtres, n'est pas autre chose que celle que l'Église orientale a conservée sous les noms de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. Pour ce faire, il s'en prend tout d'abord à la liturgie dite de saint Jacques, remise dernièrement en honneur, bien que les patriarches de Constantinople et d'Antioche ne l'aient pas célébrée, au moins jusqu'au XIIe siècle. Cette liturgie, rendue célèbre par la citation qu'en fait le pseudo-Proclus, a cependant été reconnue comme étant d'origine apostolique par le 32e canon du concile in Trullo (692), mais les Pères ont dû se baser sur le témoignage du pseudo-Proclus. Mgr Athénagoras s'efforce ensuite de prouver, par la comparaison de la messe de saint Jean Chrysostome avec la liturgie indiquée dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, par les passages d'autres auteurs de la même époque ou plus anciens, par l'analyse de la messe attribuée soit à Denys l'Aéropagite, soit à Denys d'Alexandrie, et qui est plus probablement de Sévère d'Antioche, enfin par les prières eucharistiques contenues dans la *Didachè;* qu'il n'y eut jamais, dans les premiers siècles, qu'une seule liturgie commune à toutes les Églises et qu'elle s'est conservée dans l'Église orientale.

Voilà certes une thèse hardie, qui bat en brèche l'opinion communément admise par les historiens de la liturgie, pour qui, sur un fond et dans un cadre communs, les diverses Églises brodaient des prières variées, d'où nous est venue la diversité des liturgies postérieures. Nous avouons que l'argumentation de l'auteur ne nous a pas pleinement convaincu. En définitive, il n'a prouvé qu'une seule chose, que l'on admettait généralement avant lui, c'est que dans la primitive Église la suite des cérémonies et des prières, ainsi que le sens de celles-ci étaient sensiblement les mêmes dans les diverses régions de la chrétienté.

R. Janin.

Peradze (Grégoire), *An account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine, as revealed in the Writings of non-Georgian Pilgrims* (Extrait de la revue *Georgica*, autumn 1937), pp. 179-246. Trois planches hors-texte.

Les Géorgiens ont joué un rôle assez important en Palestine, où on les voit s'établir dès le Ve siècle. Ils y possédèrent plusieurs monastères et églises. Leur alliance avec les Mongols leur valut la possession de divers sanctuaires chers à la piété chrétienne. La conquête de la Palestine par les Turcs (1516) marqua le commencement de leur déclin. Petit à petit, il vendirent leurs biens et même les Lieux-Saints qu'ils détenaient et disparurent comme groupe autonome à la fin du XVIIe siècle. L'archimandrite Peradze a réuni dans une étude publiée par la revue *Georgica* les renseignements fournis sur les Géorgiens de Palestine par les écrits des pèlerins étrangers à leur race. Ces documents vont du Ve siècle à 1862. Dans une seconde partie, il indique les divers noms qui leur furent donnés par ces auteurs, dont la plupart n'avaient que des connaissances géographiques ou ethnographiques superficielles. Il indique ensuite les divers monastères et églises qu'ils possédaient, en fait une brève histoire générale, puis passe à celle de chacun d'eux. Cette histoire ne nous semble pas complète, surtout en ce qui concerne les démêlés des Géorgiens avec les franciscains. Néanmoins, la présente étude sera une utile contribution à l'histoire de la Palestine, de ses églises et de ses monastères, en même temps qu'à celle du peuple géorgien.

R. Janin.

Nicodim (Mgr) et Stefanescu (I. D.), *Biblia ilustrata*, in-8°, XVIII-182 pages, Monastère de Neamt, 1936. Sans indication de prix.

Le but des deux auteurs est de faire connaître et aimer la Sainte Bible. En dix-huit pages, ils ont donné l'essentiel de ce qu'il faut savoir au sujet des Saints Livres : définition, inspiration, canonicité, contenu fondamental, liste des livres. Dans cette liste, nous retrouvons l'influence protestante qui a fait petit à petit rejeter du canon de l'Église orthodoxe les livres dits deutérocanoniques, dont l'usage est cependant fréquent dans l'office et la liturgie. Fait pour le peuple, ce petit traité ne cherche pas à prendre des allures scientifiques; il se contente des notions élémentaires qu'il donne avec précision.

Viennent ensuite quatre-vingt-seize planches reproduisant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, prises soit dans le monde oriental (byzantin, russe, etc.), soit dans le monde occidental, surtout dans celui de la Renaissance italienne. On a ainsi la suite des principaux événements rapportés par les Saintes Écritures, présentés dans un style qui plait au peuple roumain. A la suite on trouve une petite étude d'une dizaine de pages sur l'art chrétien dans les premiers siècles, son évolution à Byzance et dans tout l'Orient. Enfin suit l'explication des scènes représentées dans les planches. C'est donc une véritable Histoire Sainte en images, bien capable de faire aimer les saints Livres et d'en donner une intelligence plus approfondie.

R. JANIN.

BOUDOURÈS (ANGHELOS L.), Οἱ μουσικοὶ χοροὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας κατὰ τοὺς κάτω χρόνους (extrait de la revue *Orthodoxia*, 1935, 1937), in-8°, 19 et 30 pages.

Si l'on veut se renseigner sur les chantres officiels de l'Église patriarcale grecque de Constantinople depuis le régime turc, on lira avec profit ces deux études. La première nous apprend ce que sont les divers degrés de la hiérarchie des chantres : protopsalte, lampadaire, premier domestique, deuxième domestique, premier et deuxième canonarques et enfin divers auxiliaires. Ce n'est que lentement que l'on peut gravir ces divers degrés qui font de leurs possesseurs des clercs de rang inférieur. Bien peu arrivent à la dignité de protopsalte. Dans la seconde étude, l'auteur indique les jours où les chantres patriarcaux doivent se faire entendre, le rôle que remplit chacun d'eux, les sources musicales, écrites ou traditionnelles, où ils puisent leurs chants, leur habitation, leurs émoluments, etc.

R. JANIN.

KOUKOULÈS (PHÉDON I.), Ἀγῶνες, ἀγωνίσματα καὶ ἀγωνιστικὰ παίγνια κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους (extrait de l'Ἐπετηρὶς τῆς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, 1937, pp. 65-122.

— Λαϊκὰ θεάματα καὶ λαϊκαὶ διασκεδάσεις παρὰ Βυζαντινοῖς (extrait de l'Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς φιλοσοφικῆς σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, in-8°, Athènes, 1938, 30 pages.

M. Koukoulès est l'un des auteurs les plus familiarisés avec les détails de la vie byzantine. L'an dernier nous rendions compte d'une étude qu'il venait de publier sur la chaussure. En voici deux qui se complètent sur les spectacles qui servaient à divertir le peuple byzantin en général et plus particulièrement celui de Constantinople. La première décrit, autant qu'on peut se le figurer d'après les sources contemporaines, ce qu'étaient chez les Byzantins la lutte, le pugilat, les courses à pied, le pancrace, le saut, le disque, le pentathle, les jeux « impériaux », héritage en somme de l'antiquité gréco-romaine maintenu à travers les siècles. L'auteur examine ainsi le recrutement et la préparation des athlètes, les prix qui récompensaient les vainqueurs, etc., etc. La deuxième étude

se rapporte à ce qui faisait la distraction la plus ordinaire du peuple de Constantinople : montreurs d'ours, de singes ou de monstres humains, prestidigitateurs, funambules, comédiens de rue, pantins, masques, etc. Pour être complet, l'auteur aurait dû parler du théâtre populaire, mais le sujet était sans doute trop vaste pour un simple article de revue. Pour réunir tous les renseignements qu'il donne, il a dû lire attentivement un grand nombre d'ouvrages, car les sources concernant les divertissements populaires sont dispersées un peu partout et, seule, une profonde connaissance de la littérature byzantine permet de les atteindre.

R. Janin.

Crontz (Gheorghie), *Alegerea ierarhilor in Biserica ortodoxa*, in-8°, 80 pages, Bucarest, 1937.

Le mode d'élection des patriarches, métropolites et évêques dans les Églises orthodoxes est généralement assez peu connu, tel du moins qu'il se pratique de nos jours. Il varie du reste avec les pays. M. Crontz a publié récemment une étude sur cette question. Elle se divise en trois parties : 1° la discipline canonique au sujet de l'élection des prélats ; 2° l'élection des prélats dans les Églises orthodoxes nationales ; 3° l'élection des prélats dans les Églises roumaines.

Alors que dans les premiers siècles le choix des évêques était fait par les évêques de la province avec le concours actif du peuple, petit à petit les conciles restreignirent la participation des fidèles et confièrent l'élection des prélats au synode provincial. Justinien sanctionna cette décision par la loi. La participation des fidèles a été réintroduite dans les règlements de beaucoup d'Églises nationales modernes ; elle se fait par des délégués qui ont une action plus ou moins directe selon les pays. L'auteur rappelle qu'à certaines époques les empereurs byzantins nommèrent directement les évêques, au moins certains d'entre eux. On revit le même abus en Russie et au Monténégro. M. Crontz aurait pu multiplier les exemples, particulièrement sous les Isauriens, dont la grande préoccupation fut de remplacer les prélats iconophiles par des adversaires du culte des images. Il aurait pu signaler également que des archevêques de Constantinople, entre autres saint Jean Chrysostome, nommèrent des évêques de leur propre autorité.

Cette première partie historique est suivie de deux autres dans lesquelles l'auteur étudie le mode d'élection des patriarches de Constantinople, d'Antioche, de Jérusalem et dans les Églises de Grèce, de Serbie, de Bulgarie, ainsi que dans les Églises roumaines d'Oungrovalachie, de Moldavie et de Transylvanie, réunies désormais en un seul patriarcat.

L'auteur, qui possède bien sa matière, ne semble pas complètement informé des événements récents, mais peut-être ces derniers se sont-ils produits après la rédaction de son étude. Le synode qui élut Benjamin Ier patriarche de Constantinople en 1936 se composait des seuls métropolites de Turquie à l'exclusion de

ceux de Grèce qui en dépendent encore nominalement. Non seulement le règlement publié en 1934 par feu le patriarche Mélétios d'Alexandrie n'a pas été approuvé, mais une entente est intervenue entre le synode et le gouvernement égyptien pour déterminer le mode d'élection du chef de l'Église orthodoxe d'Égypte (31 mars 1937). Par le fait même, le règlement de 1934 devient caduc.

R. Janin.

Crontz (Gheorghe), *Este îndreptatita autoritatea bisericeasca sa pronunte doua pedepse pentru aceiasi abatere ?* in-8°, 12 pages, Bucarest, 1937.

Le canon 25 des Apôtres semble dire qu'on ne doit pas infliger deux peines différentes pour la même faute. L'auteur examine à quel point la chose est exacte. Tout d'abord il fait remarquer que le texte du canon vise certains manquements graves et que c'est spécialement pour ceux-là qu'il est demandé de ne pas infliger deux peines. Il cite, du reste, des cas où les canons prévoient et la déposition ou dégradation et l'excommunication.

R. Janin.

Bosdas (Démétrius B.), Περὶ τοῦ γάμου. Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τοῦ γάμου κατὰ τὴν Ἐκλογὴν τῶν Ἰσαύρων, in-4°, 80 pages, Athènes, 1937.

Les réformes introduites par les Isauriens ne se sont pas bornées à l'Église dans laquelle ils proscrivirent le culte des images. Elles s'étendirent à d'autres sphères, et tandis que les premières durent être abrogées, celles-ci demeurèrent. Il en fut tout particulièrement ainsi pour la législation. Jusqu'alors les lois n'avaient été publiées qu'en latin. L'Ἐκλογὴ τῶν Νόμων le fut en grec, probablement en mars 726, par Léon III et son fils Constantin V. Elle apportait à la jurisprudence en usage des modifications profondes, surtout en ce qui concerne la famille, la communauté des biens, etc. Une étude comparée des droits y a fait découvrir des emprunts faits aux législations étrangères, surtout slaves. L'Ἐκλογὴ ne constitue pas un code complet, mais une modification des lois antérieures sur les questions les plus ordinairement débattues devant les tribunaux. Elle constituait une véritable révolution dans le droit, car Justinien avait interdit de faire des lois nouvelles ; on ne pouvait qu'expliquer les textes reçus. L'œuvre des Isauriens fut continuée dans la suite par les dispositions que prirent divers empereurs. M. Bosdas étudie ici les réformes apportées par l'Ἐκλογὴ au sujet des fiançailles, du mariage, du droit de propriété des époux et du divorce. Il le fait avec beaucoup de compétence et l'appareil critique dont il entoure son œuvre prouve qu'il en a patiemment recueilli les éléments.

R. Janin.

Véou (Paul de), *La Passion de la Cilicie* (1919-1922), grand in-8°, IV-393 pages, Paris, Geuthner, 1937. Prix : 24 francs.

La guerre mondiale a profondément modifié l'Orient, aussi bien que l'Occident. L'ancien empire ottoman, déjà privé de la presque totalité de ses possessions européennes par les peuples balkaniques (1912-1913), se vit encore amputé de régions fertiles en Asie : Cilicie, Syrie, Irak, etc. La Cilicie avait été comprise dans la part de la France. Occupée d'abord par les troupes britanniques, elle reçut enfin des régiments français qui s'efforcèrent de remettre de l'ordre dans le pays. La tâche était particulièrement difficile. L'armée turque en retraite avait laissé derrière elle de nombreux retardataires que les autorités locales s'efforçaient de retenir comme gendarmes et qu'elles armaient en cachette ; leur hostilité contre le régime nouveau se dissimulait à peine. La population arménienne, durement persécutée pendant les hostilités, en partie massacrée, dépouillée de ses biens et chassée de ses foyers, s'empressait de rentrer chez elle sous la protection des troupes européennes. Il y avait aussi la légion arménienne recrutée en Amérique, en France, en Égypte, pour travailler à la libération nationale. Le commandement français l'employa en Cilicie, d'abord avec succès, puis il se produisit des incidents regrettables. Ces volontaires, dont le plus grand nombre avait des parents ou des amis à venger, n'étaient que trop disposés à écouter les agitateurs et à exercer des représailles sur la population turque. Celle-ci, de son côté, se plaignait de l'importance que les autorités françaises accordait à l'élément chrétien en général, et en particulier à l'élément arménien contre lequel elle était depuis longtemps ameutée. Apaiser les rancunes, maintenir l'ordre et la paix, n'était pas chose aisée, tellement les passions étaient surexcitées. L'armée française y arriva cependant et en peu de mois. Elle se heurta bientôt à un autre danger, les nationalistes turcs qui, sous l'inspiration de Moustapha Kémal Pacha, cherchaient à reprendre la riche plaine de la Cilicie, où la population turque était cependant une minorité peu importante. Ils y suscitèrent des bagarres parfois sérieuses et préparèrent inlassablement une véritable insurrection générale des musulmans. La pression des kémalistes fut bientôt telle qu'il fallut replier les postes excentriques. Cette retraite aurait pu facilement être évitée, si les autorités supérieures avaient mieux compris la situation et pris à temps les mesures nécessaires. Les abandons successifs du gouvernement français au profit des nationalistes d'Angora mirent finalement ses troupes dans une situation dangereuse. Il dut les retirer, emmenant avec elles la majeure partie de la population chrétienne, en plein hiver et par un froid dangereux qui fit des milliers de victimes.

Telle est l'histoire tragique que l'auteur raconte en détail. Il a maintes fois l'occasion de stigmatiser la conduite des Turcs, non seulement à propos des massacres proprement dits des Arméniens pendant la guerre, mais pendant les trois années de l'occupation française. Avec preuves à l'appui, ils les montrent torturant et mutilant les blessés comme les prisonniers valides, déterrant les morts, abattant les pauvres monuments élevés sur les tombes. Il soutient avec raison qu'une plus juste compréhension des faits et de la situation en

Cilicie aurait épargné bien des vies humaines et conservé à la France une riche province dont le développement économique, déjà commencé, aurait suivi une progression rapide. A lire ces pages, on dirait que les vainqueurs étaient lassés de leurs triomphes et embarrassés de leurs conquêtes. Les abandons consentis, soi-disant pour le bien de la paix, ont continué depuis lors, mais la paix n'a pas été consolidée pour autant. L'auteur établit la responsabilité de chacun dans l'abandon de la Cilicie. Il ne craint pas de mettre en cause des personnages de premier plan, dont le rôle fut en réalité peu brillant en cette affaire, mais il fournit la preuve de ses accusations. Son récit est en effet suivi de vingt-cinq annexes, qui sont pour la plupart des documents officiels. Le général Brémond, qui prit une part très importante aux événements de Cilicie, a tenu à corroborer les dires de M. de Véou dans une courte mais substantielle préface. On ne lira pas sans émotion le long calvaire d'une armée et d'un peuple trahis par ceux-là même qui devaient prendre soin d'eux.

R. Janin.

Brunet (Dr F.), *Œuvres médicales d'Alexandre de Tralles*, t. IV, in-8°, 292 pages, Paris, Geuthner, 1937. Prix de la souscription à l'ouvrage complet : 300 francs.

Voici le quatrième volume des œuvres médicales d'Alexandre de Tralles, ce praticien byzantin du VIe siècle qui a exercé une influence si grande sur la thérapeutique du moyen-âge. C'est aussi la traduction de ses dernières œuvres, le cinquième volume devant présenter au public le texte grec complet de ce qui nous en reste. Ici nous trouvons la continuation des *Douze livres de médecine* (livres 7 à 12). L'auteur y traite des affections gastriques, intestinales, hépatiques, abdominales, etc., mais surtout de la podagre. Sur bien des points le vieux médecin byzantin se trouve d'accord avec ses confrères modernes ; certains remèdes recommandés par lui, mais abandonnés depuis, ont été récemment reconnus efficaces. Éditer la traduction de ses écrits n'est donc pas seulement faire œuvre littéraire, c'est encore mettre à la disposition des médecins de nos jours l'expérience des anciens et leur ouvrir une voie nouvelle pour des recherches dont l'humanité souffrante pourra bénéficier.

R. Janin.

Hofmann (G.), S. J., *Vescovadi cattolici della Grecia*. IV. *Naxos* (Collection *Orientalia christiana analecta*, N° 115), in-8°, 211 pages, Rome, 1938. Prix : 40 lires.

Le R. P. Hofmann poursuit avec une ardeur inlassable l'étude des évêchés catholiques en Grèce. Après ceux de Chios, de Tinos et de Syros, il présente aujourd'hui l'archidiocèse de Naxos, de 1566, date du passage de l'île sous la domination turque, à 1830, époque de sa libération. Le premier duc de l'archipel, au nom du sultan, fut un juif nommé Joseph Miquez, qui ne vint jamais à Naxos et gouverna par l'intermédiaire de François Coronello, Espagnol

d'origine. La situation changea en 1580 quand les Turcs administrèrent directement l'île. Le sultan Mourad III avait bien garanti la liberté du culte, le droit de bâtir églises et monastères, de se servir de cloches, etc. Cette promesse ne fut pas toujours tenue, surtout en temps de guerre.

L'auteur étudie la situation de l'Église catholique à Naxos en quatre étapes : le premier siècle de la domination turque (1566-1669), le deuxième siècle jusqu'à l'occupation russe (1669-1770), celle-ci qui dura quatre ans (1770-1774) et enfin la dernière période turque (1775-1830). Suivent seize documents qui ont servi pour cette étude. Quatorze d'entre eux sont les rapports dressés par les visiteurs apostoliques et les archevêques. Ils ont donc une valeur toute particulière, car ils entrent dans tous les détails. On y voit que la population catholique ne fut jamais nombreuse. De 500 personnes en 1563, elle était tombée à 330 en 1665. Elle se maintint à ce niveau pendant le XVIIIe siècle pour remonter à 396 en 1843. Elle a bien diminué depuis lors, pour des causes diverses : appauvrissement des familles nobles, émigration, mariages mixtes. On ne trouve plus que 70 catholiques à l'heure actuelle. C'est pourquoi Rome a décidé d'unir l'archevêché de Naxos à l'évêché de Tinos, qui compte environ 4.000 fidèles (3 juillet 1919).

R. Janin.

Armao (Ermanno), *Venezia in Oriente. La « Relatione dell'Isola et Città di Tine di Pompeo Ferrari Gentil'huomo piacentino »*, in-8°, 130 pages, Rome, 1938. Prix : 20 lires.

Il est un fait surprenant que l'auteur tient à signaler dans sa préface. C'est la rareté des études publiées en Italie sur les possessions de Gênes et de Venise dans la Méditerranée orientale. Il y a pourtant là une matière abondante et variée bien faite pour tenter les historiens. M. E. Armao, qui tire son origine de l'île de Tinos, a voulu contribuer pour sa part à l'histoire de l'Orient latin. Pour ce faire, il publie la Relation envoyée en 1616 par Pompeo Ferrari, gentilhomme de Plaisance, au sénateur Antonio Mocenigo et en 1623 au capitaine général Nicolò Valier. On y trouve tous les renseignements qui pouvaient intéresser le gouvernement vénitien sur l'île de Tinos : sa superficie, ses ports, ses produits, sa population, ses villes et localités, sa milice indigène, l'état de la forteresse et de son armement, ses églises, citernes, moulins, dépôts, etc. Après avoir rapporté le peu que l'on sait de la vie de Ferrari, M. Armao étudie les manuscrits de sa Relation, son style, les personnages dont il parle. Il fait suivre chaque chapitre de la Relation de longs commentaires puisés dans les récits des voyageurs contemporains ou des auteurs qui ont parlé de Tinos. Des plans et des cartes achèvent de nous renseigner sur l'île au début du XVIIe siècle. C'est donc une utile contribution à l'histoire de l'Archipel et des relations entre l'Orient et l'Occident.

R. Janin.

DARBLADE (J. B.), P. B., *La collection canonique melkite d'après les manuscrits arabes des XIIIe-XVIIe siècles* (Extrait des *Orientalia christiana periodica*), vol. IV, N° 1-2, 1938, pp. 85-119.

La collection canonique des Melkites n'était guère connue jusqu'à présent qu'à partir du XVIIIe siècle, c'est-à-dire de l'époque où les relations furent solidement rétablies avec Rome. Divers auteurs avaient cependant signalé l'existence de quatorze manuscrits arabes du XIIIe au XVIIe siècle, renfermant l'ancienne discipline de l'Église d'Antioche. Cependant ils ne les avaient pas tous découverts. Le R. P. Darblade a poursuivi leurs recherches et il a été assez heureux pour trouver sept autres manuscrits de la même époque. Grâce à tous ces documents, il a pu étudier quelle était la collection canonique des Melkites dans le bas moyen âge. Il y a non seulement les décisions des conciles œcuméniques et provinciaux que l'on retrouve dans les collections orientales, mais encore les canons pseudo-apostoliques, ceux d'Epiphane, de saint Basile, de Clément, pape de Rome, les canons spirituels, ceux des empereurs Constantin, Théodose et Léon, etc. L'auteur les étudie rapidement les uns après les autres et indique leur valeur respective. Nous attendons avec intérêt la thèse de doctorat qu'il a présentée sur le même sujet à l'Institut Pontifical Oriental et qui donnera à cette étude toute l'ampleur qu'elle mérite.

R. JANIN.

JESTIN (RAYMOND), *Tablettes sumériennes de Suruppak conservées au musée de Stamboul*, in-4°, 194 pages. Nombreuses illustrations. Paris, De Boccard, 1937. Sans indication de prix.

Le Musée de Stamboul renferme un millier de tablettes sumériennes inédites. M. R. Jestin les a étudiées et il publie ici le résultat de ses recherches. De fait, ces textes n'ont pas grand intérêt par les renseignements qu'ils fournissent sur la vie des anciens, car ils traitent de sujets économiques ou sont des exercices scolaires. Par contre, comme ils remontent aux environs de 3.300 av. J.-C., ils fournissent de multiples sujets d'étude au point de vue linguistique. L'auteur examine d'abord les formes verbales, puis les listes diverses, les objets et denrées, les noms de profession, les signes nouveaux, etc. Dans la seconde partie, il publie le fac-similé des plus intéressantes de ces tablettes et indique les signes nouveaux qu'elles apportent. C'est là naturellement une œuvre qui intéresse surtout les spécialistes des questions orientales anciennes, mais les lecteurs ordinaires y trouveront des aperçus intéressants sur la langue et la civilisation des Sumériens de l'époque archaïque.

R. JANIN.

DEHÉRAIN (H.), *Sylvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, grand in-4°, XXXV-122 et 69 pages, Paul Geuthner, Paris, 1938. Prix : 80 francs.

Antoine Isaac Sylvestre de Sacy (1758-1838), à qui les orientalistes viennent de rendre hommage à l'occasion du centenaire de sa mort, a heureusement

fourni à M. Dehérain l'occasion de rappeler la part prépondérante qu'il prit dans le développement des études orientales en France et l'influence considérable qu'il exerça au loin, non seulement par ses élèves, mais aussi par la correspondance qu'il échangea avec un grand nombre d'étrangers. A vrai dire, l'auteur ne consacre que le septième de son travail à Sylvestre de Sacy lui-même. Tout le reste de l'ouvrage donne des renseignements nombreux sur ses amis du Levant ou de France, ainsi que sur ses relations avec les savants étrangrs, principalement ceux d'Allemagne.

Sa vie, quoique s'étant passée sous les régimes les plus divers : règnes de Louis XV et de Louis XVI, Révolution, Premier Empire, Restauration, Monarchie de Juillet, n'offre cependant pas de grandes péripéties en dehors de son activité scientifique et des charges dont il fut investi. De bonne heure, il fut initié à l'hébreu par un maître de choix, Dom Berthereau, puis il étudia le syriaque, le chaldéen et surtout l'arabe et le persan qu'il enseigna pendant quarante ans. Ses connaissances multiples le firent souvent utiliser, aussi bien sous l'Empire que sous la Restauration, par le Ministère des Affaires Etrangères dans ses relations avec les Etats de langue arabe. Il fut pendant trente cinq ans membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dont il exerça cinq fois la présidence. Il prit une part active à l'organisation de l'Instruction publique, fut même député et mourut pair de France. Son activité politique fut cependant restreinte, heureusement pour la science. La bibliographie complète des œuvres de Sylvestre de Sacy ne compte pas moins de quatre cent trente travaux divers, parus, soit dans les revues scientifiques, soit à part. Ils sont consacrés à la grammaire et à la philologie orientales, à l'histoire et à la géographie de l'Orient ou sont des comptes rendus d'ouvrages sur les mêmes matières.

C'est aussi par son rayonnement intense qu'il exerça une influence durable. Sa valeur personnelle comme orientaliste, ses qualités d'homme, la simplicité charmante avec laquelle il mettait ses lumières à la disposition de tout le monde lui permirent de travailler d'une façon efficace au développement des sciences qui lui étaient chères. C'est ainsi qu'il encouragea nombre de ses élèves ou d'amis que sa renommée et son obligeance lui avaient acquis, réchauffant leur zèle, les encourageant, les aidant de toutes manières. Aussi lui conservaient-ils une reconnaissance durable et échangeaient-ils avec lui une correspondance qui nous permet de juger l'ampleur de son action. M. Dehérain présente les principaux : les frères Desgranges, Caussin de Perceval, Jean-François Rousseau, Joseph Rousseau, Asselin de Cherville, Ducaurroy, etc., tous drogmans, consuls ou orientalistes en mission dans le Levant. L'auteur, qui connaît parfaitement ce monde jeune et actif, donne de chacun de ces élèves ou amis de Sylvestre de Sacy une biographie d'une certaine étendue. Il montre ensuite les relations cordiales que son héros eut avec les plus illustres représentants de la science française de son temps, comme Cuvier, ou avec les savants orientalistes allemands qui lui témoignaient une profonde déférence. On lira avec plaisir ces pages toutes à la gloire de la science parmi des

gens de bon ton aux yeux de qui le développement des facultés intellectuelles était un devoir et une véritable jouissance. Nous souhaitons que cette noble tradition se continue dans la diplomatie, qui a déjà rendu tant de services aux études byzantines et orientales.

R. JANIN.

Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes. Dem hochwürdigsten Herrn Abte von Maria Laach... ILDEFONS HERWEGEN zum silbernen Abtsjubiläum ...gesammelt von O. CASEL, O. S. B. Münster, Aschendorff, 1938. In-8° de 285 pages, un portrait hors-texte et une dédicace. Prix pour l'extérieur : cartonné, RM. 9,38; relié, RM. 10,88.

« Ildefonso Herwegen... cum veteres TRADITIONIS SACRAE puteos sapienter effoderit... » porte l'envoi de ces mélanges jubilaires. Il rappelle l'activité scientifique de l'Abbé de Maria Laach, toute consacrée à l'étude du monachisme bénédictin et de la liturgie, deux formes glorieuses de la « Sainte Tradition ». Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur ses productions bien connues. A défaut d'autres arguments, les noms choisis de disciples et amis réunis dans le présent hommage, les études savantes et, plus d'une fois captivantes, qu'ils introduisent, en qualifieraient suffisamment la portée et la valeur.

Six articles concernent le monachisme et la spiritualité. Et parmi eux, on est particulièrement heureux d'en relever trois qui recherchent dans l'antiquité préchrétienne la formation de certaines idées et motifs qui ont trouvé grande faveur dans la pensée chrétienne ultérieure, notamment dans la Regula de saint Benoît. Il y a là d'engageantes perspectives pour l'histoire des idées.

Avec LORENZ DÜRR : *Heilige Vaterschaft im antiken Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des « Abbas »*, 1-20, nous constatons que longtemps avant l'Hellénisme et la prolifération de la théologie des Mystères, le maître de la sagesse dans l'Ancien Orient (Egypte, 19e et 20e dynasties ; Babylonie et Assyrie, VIIIe siècle ; Livres sapientiaux), rassemble tous les traits qui définissent l'« Abbas » de l'avenir. Il est conçu comme le père du disciple, en bonne partie sous l'influence des conditions sociales de l'éducation et de la succession dans les professions. Aperçus très suggestifs aussi que ceux de HILARIUS EMONDS, O. S. B. : *Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der Antiken Philosophie*, 21-50. Grâce à Platon chez qui cette conception est plutôt appliquée aux rapports profonds de l'homme avec Dieu, on peut en suivre les traces jusque dans l'enseignement ésotérique des Pythagoriciens. Mais la métaphore transportée dans le domaine moral de la lutte contre soi-même a trouvé son vrai succès chez les Stoïciens. Épictète et Sénèque ont multiplié à souhait les applications de ce « topos ». Il n'est pas jusqu'à l'image du Bon Pasteur qui ne reçoive une lumière nouvelle d'un examen de la théologie philonienne du Logos. La doctrine de Philon qui fait confier par Dieu au Logos le monde comme un troupeau à un berger, trouvera une résonance chez plus d'un théologien alexandrin dans la suite (JOHANNES QUASTEN, *Der gute Hirte in hellenisticher und frühchristlicher Logostheologie*, 51-58).

L'enquête de J. M. Nielen sur les concepts, à fond cultuel et liturgique, d'imitation, d'accompagnement (Nachfolge) etc... se limite aux textes du Nouveau Testament (*Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestl. Schrifttum,* 59-85). M. Rothenhausler, O. S. B. (*Zur asketischen Lehrschrift des Diadochus von Photike,* 86-95), dans un exposé qu'on regrette si court, donne quelques précieux repères pour se diriger dans l'étude des « Cent Chapitres spirituels » de Diadoque de Photike : l'opuscule s'adresse à des moines, il obéit surtout à des conceptions ascétiques et enfin il se distingue d'Évagre, dont il n'est d'ailleurs pas indépendant, par l'accent mis sur l'amour parfait plutôt que sur l'intellectualisme des visions. Dans un article savoureux d'information digérée (*Benedikt von Nursia als Pneumatiker,* 96-123) O. Casel, O. S. B., souligne dans saint Benoît le « pneumatique » alors qu'une conception superficielle tendrait à l'identifier avec un législateur en réaction contre le « pneumatisme ». Il n'est pour s'en convaincre que de dégager les principaux linéaments de la Regula (relevons, à défaut d'autres détails, de judicieuses remarques sur le genre littéraire du Prologus Regulae-Protreptique et de la Regula-Commentaire, ὑπόμνημα) et de se reporter au IIe Livre des Dialogues de saint Grégoire où l'on reconnaîtra avant tout un constat du « pneumatisme » de saint Benoît, saint authentique et moine accompli.

Parmi les sept monographies d'institutions ou d'idées liturgiques qui suivent, plusieurs appelleraient, par leur importance, une mention détaillée. Une courte analyse de chacune montrera où chercher le plus nouveau. On relève d'abord deux bonnes études sur la liturgie milanaise. L'exposé de H. Franck, O. S. B. (*Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand. Ein Betrag zur Geschichte der mailändischen Gründonnerstagsliturgie* 136-173) appuyé sur les textes fondamentaux de saint Ambroise concernant le jour de la réconciliation des pénitents à Milan, à la fin du IVe siècle, prouve sans appel qu'il faut la placer le Jeudi-Saint, comme à Rome. Les tenants du Vendredi-Saint (G. Rauschen, J. R. Palanque, Fr. J. Dölger, etc.) perdent ainsi tous leurs arguments. — O. Heiming, O. S. B., établit une reconstruction hypothétique très vraisemblable du rite des interminables vigiles des saints à Milan, au IVe siècle et montre les formes de leur survivance après une durée éphémère (*Die altmailändische Heiligenvigil,* 174-192).

On trouvera plusieurs caractéristiques de la Liturgie romaine et bénédictine de l'Avent, par rapport à d'autres rites, dans les notes de A. Manser, O. S. B. : *Christuskönigszüge im römischen und benediktinischen Adventgottesdienst,* 124-130. A propos des cérémonies de la canonisation, Th. Klauser suit à l'aide des données qui nous ont été transmises sur les 79 premières canonisations de 993 à 1448, l'intégration progressive des éléments particuliers à cette solennité dans la messe du pape. Il donne d'intéressantes précisions sur l'offrande, celle des oiseaux surtout, d'introduction beaucoup plus récente que ne l'auraient fait conjecturer certains monuments anciens : elle remonte à la canonisation de sainte Brigitte, 1391 (*Die Liturgie der Heiligsprechung,* 212-233).

A. Rücker nous donne une bonne étude comparée de liturgie orientale : *Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten*, 193-211. Malgré l'impossibilité présente d'éclairer tous les côtés de cette question, l'auteur dégage bien le schéma commun à tous les rites, le motif fondamental : reprise de la génuflexion, les glissements de la signification chez les Byzantins, les Coptes, les Arméniens où le souvenir des défunts prend une grande importance et la place différente qu'elle obtient dans l'office.

Enfin la série des études se ferme sur deux essais touchant l'histoire des idées liturgiques ou de leurs à-côtés. Dans un ordre mi-liturgique, mi-folkloristique, A. L. Mayer (*Die heilbringende Schau in Sitte und Kult*, 234-262) montre la croissance chez les fidèles du Moyen Age du désir superstitieux et dévot à la fois de voir les Lieux-Saints, les reliques, les images, l'Eucharistie, comme dépositaires d'un pouvoir quasi sacramentel ou magique. St. Hilpisch, O. S. B., montre les superfétations dont Cluny (solennité extérieure démesurée), l'Ecole de sainte Gertrude (« Minnefrömmigkeit »), le mouvement de la Devotio Moderna (office-considération et méditation) avec ses épigones des siècles suivants ont alourdi la conception essentielle de la prière chorale, la faisant tourner à un exercice de prière privée et à la signification presque exclusivement personnelle (*Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter*, 263-284).

Il y a dans ces Mélanges de quoi délecter théologiens et philosophes, historiens et folkloristes sans compter plus d'un profane. Tous auront beaucoup à apprendre à trouver réunis sous un titre qui, pour un certain nombre d'incompétents, signifie arrêt et stagnation, ces études solides et lumineuses qui relèvent d'une science rien moins que timorée; elles honorent leur temps tout en restant à l'image de l'érudition bénédictine. La Sainte Tradition dont elles se recommandent est vraiment Φῶς et Ζωή, comme l'exprime heureusement le frontispice du livre.

J. Gouillard.

Menges (Hieronymus). *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*. Münster, Aschendorff, 1938. In-8° de XII-190 pp. Prix : 4 RM 50 pour l'étranger.

Le sujet indiqué par le titre ne prête que médiocrement à l'originalité. La doctrine de saint Jean Damascène sur les images est passablement connue, elle ne représente pas le stade le plus avancé de l'iconologie chrétienne en Orient bien que celle-ci lui doive ses linéaments principaux. D'autre part, la place nettement circonscrite qu'elle occupe dans ses écrits en rend facile l'examen. Bref, H. Menges n'avait pas affaire à de grosses difficultés.

Aussi son livre groupe-t-il et détaille-t-il tour à tour les points de vue cardinaux du Damascène avec aisance et selon les règles d'une bonne composition. Après une introduction consacrée à situer historiquement et doctrinalement sa pensée, il en divise l'examen en deux parties : la première explicite sa conception de l'image et du culte, la seconde justifie l'existence des images et la

vénération dont elles sont l'objet. C'est là surtout un travail de classement qui demande un esprit clair et on peut dire qu'il ne fait pas défaut. L'auteur amorce çà et là un parallèle avec certaines conceptions de la théologie latine ou avec celles de Germain de Constantinople et de Théodore Studite mais simplement en passant.

Il est point où H. Menges aurait pu exercer avec profit sa méthode, mais qu'il a négligé, peut-être comme stérile. Le Damascène a réuni dans son troisième discours un florilège de témoignages empruntés à la Tradition. Le matériel recueilli est loin d'être d'égale valeur et, à côté de textes probants, il s'en rencontre de sans portée (cf. von Döbschutz : *Christusbilder*, 1899, 111 *et suiv.*, un livre qui n'eût pas été déplacé dans la bibliographie). Or, étudier une doctrine n'est pas seulement en offrir une vue cohérente, mais encore porter un jugement sur les considérants dont elle se recommande. L'auteur aurait donc pu apprécier ces témoignages traditionnels : il se contente d'une mise au point générale et s'il dresse un tableau des références de ces citations (ce qui n'est qu'un point de départ), ce tableau lui-même est incomplet dans des cas où l'usage de répertoires courants aurait fourni des indications toutes prêtes. La *Bibliotheca hag. graec.* (641, 618) lui aurait fait trouver sans peine le passage du « Martyre de saint Eustathe » (*P. G.* XCIV, 1381 = *ibid.* CV, 377 *D* 381 *C*) et celui de « l'abbé Daniel » (*P. G.* XCIV, 1416 *D* = L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel* in *Revue de l'Orient chrétien*, V, 258). Le *Register* impeccable de Stählin indique de même l'extrait du VII livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie (*P. G.* XCIV, 1404 = *ibid.* IX, 488 *AB*, *édit.* O. Stählin, III, 45). H. Menges semble ignorer que le V *contra Eunomium* n'est pas de saint Basile.

La bibliographie est bonne. On pourrait peut-être y ajouter deux articles de V. Grumel sur *l'iconologie de saint Théodore Studite* et celle *de saint Germain de Constantinople* (*Échos d'Orient*, XX, 257-268 et XXI, 165-175).

Ces remarques ne visent pas à décrier une méthode qui paraît bonne, mais à montrer qu'elle néglige parfois des occasions de s'exercer. et il est naturel que la critique soit plus exigeante quand le sujet offrait moins de difficultés et qu'il y avait lieu de racheter la facilité de la tâche par une investigation plus poussée.

J. Gouillard.

Crontz (Gheorghe). *Iconomia in Dreptul bisericesc ortodox.* I. *Principii* II. *Dispensa si gratierea.* Bucarest, Tipografia cartilor bisericesti, 1937. 2 opuscules in-8° de 37 et 72 pages.

Un travail historique d'ensemble consacré à l'« économie » dans le Droit de toutes les Églises orientales est grandement à désirer. Il y aurait là matière à une thèse de doctorat de portée utile. M. Crontz en institue ici un examen, intentionnellement succinct, en ce qui touche l'Église orthodoxe. Dans un premier fascicule, il présente une vue générale de l'« économie », son contenu

philologique et surtout juridique, l'emploi du terme dans le Droit, avec référence spéciale aux recueils roumains ; il esquisse les lois de son développement et de son exercice légitime (motifs et détenteurs).

Le second fascicule, après avoir prélevé dans la patristique gréco-latine quelques témoignages touchant la pratique de l'économie, en étudie les applications : dispenses et grâces. Pour les dispenses, il se borne à certaines formes intéressant les empêchements de mariage et d'ordination.

L'auteur fait preuve d'une connaissance étendue des sources (notons toutefois que l'[illegible]δηγς est d'Anastase le Sinaïte et a été écrit à la fin du VIIe siècle : il n'appartient pas à Athanase I d'Antioche, VIe s. ; je ne sais s'il est absolument exact de dire que le canon 87 de saint Basile « a été accepté par toute l'Église chrétienne », il faudrait pour l'affirmer prouver d'abord que le concile *in Trullo* l'a été). Les limites du plan de l'auteur lui font passer sous silence des points d'une certaine importance, v. g., l'usage de l'économie dans la non-réitération du baptême (à peine touché, II, 24) ou dans la dissolution du lien conjugal. Avec raison, M. Crontz marque fermement qu'on ne saurait couvrir du nom d'« économie » n'importe quelle dispense et il regrette aussi justement que la sécularisation des lois matrimoniales, au siècle dernier, ait entraîné une extension parfois fâcheuse du principe.

Pour sommaire que soit l'exposé du distingué professeur, il ne laisse pas de constituer une précis utile d'ordre à la fois théorique et historique. Il rendra plus d'un service, en attendant qu'on nous donne l'étude historique fondamentale qui est encore l'un des nombreux desiderata de l'histoire du Droit byzantin.

J. GOUILLARD.

LANDAU (MAXIMILIAN). *Beiträge zum Chazarenproblem.* (*Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*, n° 3). Breslau, S. Münz, 1938. In-8° de 46 pp.

Au moment où paraissait le réquisitoire de H. Grégoire contre l'authenticité de la « correspondance Khazare » (*Le « Glozel » Khazare, Byzantion*, 1937, mais sorti en 1938, pp. 225-266), M. Landau plaidait pour, sans, du reste, se douter de l'attaque. Sa brochure accuse un effort sérieux d'érudition, malgré une tendance sensible au préjugé favorable. Mais les considérants du professeur belge, pris dans leur ensemble, conseillent une forte suspicion que ce travail est loin de lever toute entière. Ce n'est pas ici le lieu d'instituer un examen critique disproportionné avec le cadre d'une recension et l'étude elle-même. Il suffira d'en reproduire les grandes lignes.

Landau semble bien admettre l'authenticité de toutes les pièces du dossier. Mais sa défense porte uniquement sur la lettre de Hasdaï-ibn-Chaprout au Chazan Joseph et sur le *fragment de Cambridge* édité par Schechter. La lettre rend parfaitement la note messianisme apocalyptique très sensible dans la littérature juive, karaïte surtout, et, en particulier, dans les midraschim du Xe

siècle, production qui était familière à Hasdaï. En outre, son messianisme s'accorde bien avec les circonstances politiques du temps. Quant au rédacteur, il s'agit sûrement de Menahem ben Sarouk, à preuve l'acrostiche initial et la comparaison du style avec d'autres de ses œuvres. Enfin, un fragment très récemment publié par Mann éclaire singulièrement les circonstances de cette correspondance. Il renferme deux lettres, incomplètement conservées, de Hasdaï — *amanuense* Menahem — adressées, l'une à Constantin VII, l'autre, à sa fille Agathe et ayant pour objet une requête en faveur des Juifs de Sicile et d'un ambassadeur à acheminer au pays des Khazares. Les données s'emboîtent assez bien. Inutile d'ajouter qu'il faut, pour arriver à ces précisions, plusieurs hypothèses historiques, textuelles et autres.

Landau s'en prend ensuite à Kokovkov, l'éditeur récent de la « correspondance Khazare » pour prouver l'authenticité du *fragment de Cambridge*. Il rectifie sa chronologie du *Sefer Josippon* qui conditionne celle du fragment ; rend compte de la persécution anti-juive de Romain Lécapène inconnue des historiens byzantins (ce serait une compensation occasionnelle accordée au patriarche de Jérusalem en échange de son consentement à la création du patriarche Théophylacte : il y a, en effet, des textes en ce sens); place dans un cadre de vraisemblance la guerre victorieuse des Khazares contre une coalition russo-byzantine en s'aidant des *fragments du toparque byzantin* et du traité de 944 entre Russes et Byzantins, ainsi que d'autres considérations. Il reconnaît même dans la lettre de Hasdaï une allusion à ce fait d'armes et voit dans le fragment le rapport d'un juif Chazare cultivé à notre Hasdaï.

Ce qu'il y a de plus sûr dans cet ouvrage, c'est que, l'authenticité admise, toutes les pièces du dossier apparaissent merveilleusement complémentaires et que, périodiquement, un nouveau témoin vient providentiellement résoudre les difficultés laissées pendantes par les autres. Ce n'est peut-être pas assez pour satisfaire tous les critiques.

Quant à nous, nous nous contenterons plutôt de quelques innocentes remarques. Μεσίτης de *Théophane contin.*, VI, 459, édit. Bonn, ne signifie sûrement pas interprète : C'est tout au plus un équivalent de μεσάζων qu'on rencontre du reste chez Pachymère. Le contexte suffirait d'ailleurs à l'indiquer. La suggestion proposée par l'auteur d'une Agathe hébraïsante émérite, me paraît d'une singulière candeur. Je ne vois pas bien pourquoi Landau fait d'Agathe, plutôt que de la basilissa Helena, la destinataire d'une des lettres d'Hasdaï. La mention dans un traité de 944 du démon « ennemi du bien et destructeur de la paix » ne dépasse pas le niveau d'une figure de style assez courante et n'est pas le monopole de l'homélie. Pourquoi vouloir y dénicher une allusion aux Khazares : une mention générale du diable cadrerait si bien avec la « superstition incontrôlée qui caractérise le Xe siècle » (p. 14). Notons encore qu'il est exact de placer le 2 février 933 la création du patriarche Théophylacte : il fut intronisé ce jour-là, à la suite du consentement du pape. Sans doute était-il dans les intentions de son père, depuis plusieurs années, le futur

patriarche, mais il restait des difficultés à vaincre pour passer à la publication de l'élection et ce ne fut fait qu'après l'arrivée de l'avis du pape, Romain jugeant suffisant d'avoir pour lui cet atout.

J. GOUILLARD.

SALAVILLE (S.). *Eusebii Renaudot Dissertatio inedita de Liturgiis orientalibus.* IIa editio. Romae, Ephemerides Liturgicae, 1938. In-8° de 47 pages.

Ce petit traité tiré du tome XIII du fonds Renaudot, pp. 199-231, constitue une excellente initiation aux Liturgies orientales. Une simple mention des divisions introduites par l'éditeur donnera une idée du contenu : Varia nomina quibus designatur ordo Missae, Liturgiarum diversitas, De liturgiarum forma, Auctoritas (historique et théologique), De ritibus, De linguis, Integritas liturgicarum formularum, Aliae formulae praeter liturgicas. Un accompagnement d'annotations et un supplément de remarques en appendice, dus au P. Salaville, rendront plus profitable encore la consultation de ce modeste et élémentaire travail d'un grand liturgiste du passé. J. GOUILLARD.

DORR (FRIEDRICH). *Diadochus von Photike und die Messalianer : ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert* (*Freiburger theologische Studien, Heft* 47). Freiburg im Brisgau, Herder, 1937. In-8° de XV-145 p. Prix : RM 4.

La portée spirituelle pratique des « *Cent chapitres* » de Diadoque a toujours été reconnue. Les nombreuses copies, les citations ou un jugement admiratif comme celui de Victor de Vit (*Historia..., prolog.*) en font foi. Mais on avait peu prêté attention jusqu'ici au caractère polémique de cette centurie. F. Dörr vient de le mettre en lumière avec toutes ses conséquences dans un livre excellent par son information manuscrite et bibliographique, par son contenu et par sa présentation matérielle. Grâce à lui, la doctrine de l'évêque de Photicé trouve son vrai contexte historique et organique et prend par là même une valeur nouvelle pour l'histoire de la théologie.

Le travail comporte trois parties : l'identification des adversaires visés, la confrontation du système théologique, puis du système mystique de Diadoque avec le leur.

Les « Chapitres » s'en prennent à l'occasion à des propositions manifestement messaliennes (coexistence de la grâce et du péché dans l'âme, v. g.) ou bien désignent par un vague pronom indéfini des vues opposées. Or, une lecture parallèle des *Homélies spirituelles* » de « Macaire d'Égypte » dont Villecourt a dénoncé le messalianisme révèle des points de contact indéniables avec les *Chapitres* : on retrouve plusieurs fois la position messalienne formulée presque identiquement, ici et là ; les arguments scripturaires de Macaire se trouvent réfutés par d'autres arguments scripturaires ou simplement une rectification d'exégèse ; on constate encore que Diadoque s'adresse plutôt au messalianisme raffiné de Macaire qu'aux formes des fragments messaliens conservés par quel-

ques hérésiologues. L'utilisation des Homélies paraît donc avérée. Le seul emprunt des deux écrivains à une source commune est peu probable. La démonstration de Dörr suggère comme plus vraisemblable, en sus de cette dernière dépendance, une dépendance directe de Diadoque par rapport à Macaire.

Cette découverte faite et justifiée, on est à l'aise pour voir que la théologie de Diadoque et ses principes du discernement des esprits forment une petite synthèse mystique en contrepied de celle des Messaliens. L'axiome implicite fondamental de ceux-ci, savoir que la vie mystique consiste dans la grâce sentie et expérimentée par la conscience, détermine leur notion du baptême, de la tentation, de la soustraction des consolations spirituelles ou παραχώρησις. Ils nient l'efficacité justifiante du baptême auquel survit, en fait, la lutte intime du bien et du mal ; ils voient dans la tentation une conséquence de la cohabitation de la grâce et du péché dans l'âme ; enfin la soustraction des consolations suppose pour eux l'abandon par Dieu. A cette spiritualité de sentiment, Diadoque oppose une théologie de la foi : il énonce nettement la causalité baptismale, la distinction du péché originel et de la concupiscence ; il rend compte du progrès spirituel par une restitution initiale de l'*image* de Dieu et par le recouvrement lent de la *ressemblance* de Dieu, en quoi il se rallie à une exégèse, devenue traditionnelle, du texte afférent de la Genèse ; enfin il compose une psychologie originale de la tentation dans ses origins, son cours, ses effets. Et de même pour la παραχώρησις.

Sur le discernement des esprits, les messaliens, fidèles à la mécanique de leur principe général, font de l'expérience intime, du goût sensible, etc... un critère de l'origine divine. Leur antagoniste s'appuie sur la foi pour dégager les conditions personnelles du discernement, fournit les notes qui isoleront la vraie consolation spirituelle des contrefaçons diaboliques ou de simples impressions naturelles. Ces principes sont connus pour avoir été depuis longtemps vulgarisés par la théologie spirituelle. On y trouve déjà, entre autres, la « prière de Jésus » qui devait, avec le temps, jouir d'une extraordinaire fortune : Diadoque, ajoutons-le, y apporte une sobriété et discrétion qui ne fut peut-être pas toujours imitée. Sur deux points, il se montre irréductible en admettant comme pratiquement indiscernables les songes et en rejetant les visions lumineuses. Il admet seulement une vision intuitive de la lumière de l'âme.

On devine à ce seul résumé l'apport de ce livre et l'importance de ses vues pour l'histoire de la théologie (en particulier le péché et la grâce) et celle de la vie mystique. Sans doute n'est-il pas exhaustif, il reste à faire le plus important comme le note l'auteur, savoir : l'examen de la conception de l'expérience mystique dans Diadoque. Dörr vient de rendre ce travail possible et la maîtrise dont il fait ici preuve le qualifie mieux que tout autre pour sa réalisation.

J. Gouillard.

MÉLANGES EMILE BOISACQ. Université libre de Bruxelles. *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*. Tome V (1937). Bruxelles, Secrétariat des Editions de l'Institut, 1937. Un vol. in-8° de XVI-562 pp. avec plusieurs planches hors-texte. Ce tome et le suivant consacré au même savant dans l'annuaire de 1938, en souscription : 400 frs belges, l'édition de luxe, et 250, l'édition ordinaire.

Sans contredit, l'Université de Bruxelles distribue judicieusement la série de ses annuaires-mélanges jubilaires consacrés aux illustrations belges de la haute science. Mais les hellénistes et tous les amis des « humanités » salueront avec une joie particulière les deux volumes dédiés au maître des « *Dialectes doriens* » et surtout à l'auteur du grand « *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* », en un mot, au si bien nommé : τῶι τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης θησαυροφύλακι.

On s'attend naturellement à y rencontrer une abondante provende de linguistique et de philologie grecque et on n'est pas déçu. Phénomènes intéressants de phonétique ou de graphie, monographies de mots, examen comparé de formes grecques et de leurs parallèles indo-européennes, gloses exégétiques sur Pindare et Aristophane, etc...; voilà bien un régal pour les curiosités les plus raffinées. Ajoutez-y quelques sujets de lexicographie ou de littérature latine, arménienne, française. On ne saurait tout détailler.

Prélevons du moins quelques échantillons plus susceptibles d'intéresser le cercle de nos lecteurs. Pour les exégètes, les aperçus suggestifs de Bikerman sur Ἀνάδειξις (Luc, I, 80), de L. Herrmann sur Σκηνοποιός (Act. Ap., XVIII, 3). Pour ceux qu'intéresse l'histoire de l'Egypte romaine, la lecture partielle d'un papyrus de Milan par I. CAZZANIGA sur *I torbidi giudaici nell'Egitto romano nel secondo secolo di Cristo*. Pour les amateurs de paléographie arménienne, *Un papyrus grec en caractères arméniens* (peut-être du VIIe siècle) incomplètement déchiffré par G. CUENDET : l'intérêt littéraire proprement dit en paraît minime, sous réserve naturellement d'une expertise plus complète, mais on aurait dans cette pièce, si l'on pouvait vérifier la date avancée par certains, le plus ancien spécimen connu d'écriture arménienne.

Un Booz bienveillant a même laissé tomber quelques épis pour le glaneur byzantiniste. Ils sont si comptés qu'on serait mal venu à ne point les ramasser tous. Quelques cas de sémantique d'abord. N. A. BEES signale qu'au dire de M. Choniatès, les Céotes du XIIIe siècle ramenaient la signification générique de προσφάγιον au sens exclusif de fromage, singularité qui s'explique bien par ce qu'on sait des ressources alimentaires de leur île (cf. *Zu* προσφάγιον = *Käse in einem Brief des Metropoliten Michael Choniatis von Athen*). Le Σοῦδα *dans les traités militaires* de A. DAIN constitue une manière d'arbitrage dans la controverse Dölger-Grégoire : fossé et palissade ou seulement fossé. Les conclusions, qui rectifient telles parties de l'argumentation de Grégoire, sont dans l'ensemble plus favorables à l'opinion de ce dernier. Les voici : « les exemples les plus anciens que l'on connaisse du mot σοῦδα doivent, sauf erreur,

être cherchés en dehors de la littérature proprement militaire » et « nos traités militaires, dans la grande majorité des cas, donnent au mot σοῦδα le sens de fossé... le terme est parfois employé au lieu des mots signifiant camp ou bivouac ».

H. Grégoire, toujours en chasse d'étymologies, nous montre un peu plus loin, avec B. Orgels que notre mot « hussard » vient du grec χωσιά, χωσιάριος (*Qu'est-ce qu'un « hussard » ? ou de l'utilité du grec moderne*). Sous le titre : *Les dvandvas dans la toponymie byzantine*, E. Konigmann étudie brièvement dix « exemples où les deux éléments du composé représentent deux objets géographiques homogènes, surtout des villes jumelles ou voisines qui, parfois, ont été réunies en un seul évêché ». Il y a là des contributions de détail au futur *Oriens Christianus* qu'on aurait tort de minimiser.

Deux articles d'histoire enfin. Le premier (R. M. Dawkins : *An echo in the norse sagas of the Patzinak War of John II Komninos*) confronte les récits de la bataille entre les Byzantins et les Petchénégues en 1121-1122 et la version enjolivée et passablement anachronique, parfois, des sagas scandinaves. Le deuxième est de S. Binon : *Guy d'Arménie et Guy de Chypre. Isabelle de Lusignan à la cour de Mistra.* Il rétablit opportunément la véritable ascendance de cette despotissa de Morée en distinguant les lignées respectives de Guy d'Arménie, son père, et de Guy de Chypre, que le savant D. A. Zakythinos avait plus ou moins confondues. Et, à cette occasion, il précise les relations de famille des Cours byzantine, arménienne et chypriote au XIVe siècle.

Pour ne point faillir tout à fait à son titre d'annuaire, ce volume finit par quelques pages d'actualité, en l'occurrence deux notices sur la vie d'Alexandre Moret et la religion égyptienne dans son œuvre par J. Pirenne, ainsi que la chronique de l'Institut.

Le deuxième volume nous donnera encore, espérons-le, l'occasion de redire l'intérêt de savante variété que suscite déjà le présent.

J. Gouillard.

Treitinger (Otto). *Die oströmische Kaiser-und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell.* Jena, W. Biedermann, 1938. In-8° de XIV-246 pages.

Voici un livre qui fera dignement pendant à « *L'empereur dans l'art byzantin* » de A. Grabar. L'idéologie impériale — la religion monarchique — dont celui-ci a étudié la transcription artistique, O. Treitinger la poursuit à travers le jeu sacré du cérémonial de la Cour, son « lieu naturel » pour ainsi dire. La cérémonie, en effet, ne « joue » pas seulement l'Idée à la manière d'une représentation fictive et purement scénique, elle la « réalise », elle l'exalte dans l'esprit de l'empereur et dans celui du peuple, tous deux acteurs. Elle rend possible la prise de conscience de cette mystique impériale en même temps qu'elle en assure la diffusion et la conservation.

Plusieurs voies s'offraient à l'auteur pour mener son thème. Le cérémonial

byzantin n'est pas une création artificielle instantanée et fixée *ne varietur*. Il accuse des éléments d'origine diverse : hellénistique, romaine, chrétienne et d'âge différent. Certains ont perduré tout au long de l'histoire de Byzance, d'autres ont été caduc. De *De Ceremoniis* est une compilation dont presque chaque pièce réclamerait une chronologie propre. Le *De Officiis* révèle des accessions récentes par rapport au recueil précédent. O. Treitinger pouvait donc s'inspirer exclusivement de la méthode génétique et suivre l'évolution des cérémonies, les glissements de sens sous la permanence d'un même rite, l'interaction de la cérémonie et de l'idée dans le temps, etc. Dans l'état présent des recherches et pour un premier travail, le plan eût été prématuré. Il a eu raison de s'en tenir avant tout à un exposé descriptif et logique en examinant les formes sensibles de l'Idée telles qu'elles sont prescrites dans les compilations. Il n'omet jamais d'ailleurs de corriger ce qu'il pourrait y avoir là d'unilatéral en retraçant leurs origines, leurs progrès, etc., autant qu'il est possible. Il en résulte un livre équilibré et sérieux.

Les sources employées sont naturellement, avant toutes autres, le *De Ceremoniis* et le traité du Pseudo-Codinos. Mais il est fait un usage fréquent de documents complémentaires comme les récits de Liutprand, d'Harun ibn Jahjah, les historiens, les liturgistes, dans la mesure où l'on y trouve des descriptions de cérémonies. Il ne pouvait être question de faire appel à toute la littérature officielle, poésies de commande, panégyriques, etc., qu'à titre de commentaire et avec certaines réserves. Il n'y a donc pas motif de faire grief à l'auteur de ne s'y être pas arrêté. Enfin une bibliographie choisie dont chaque page montre l'utilisation intelligente lui a permis de n'ignorer rien des problèmes posés par une étude de ce genre.

Le livre se compose de deux sections : la première assez courte portant sur *le choix par Dieu*, la seconde consacrée à *l'élu de Dieu sur le trône*.

Sur le premier point, on constate un décalage progressif et parallèle du Droit, du cérémonial et de la mystique impériale. Au début, sous le régime de l'État militaire, l'initiative revient aux soldats qui désignent leur maître par acclamation et procèdent à l'investiture par la remise d'insignes divers. A partir du Ve siècle, le patriarche entre en scène pour le couronnement et l'élection passe de l'armée à un corps civil comprenant le sénat et certains fonctionnaires supérieurs. Par la formation du principe de légitimité, ce corps lui-même ne jouera plus son rôle que pour des changements de dynastie. La note religieuse s'accentue de plus en plus, la scène se transportant progressivement du camp dans l'église; au couronnement par le patriarche va s'ajouter plus tard l'onction. L'intronisation prend l'aspect d'une consécration. En effet, à ce plan réel se superpose une idéologie mystique dans laquelle le basileus apparaît comme le vicaire de Dieu (rite du trône vide) élu par lui et désigné par le peuple dans les acclamations, ayant pour titre juridique sa mission chrétienne et détenteur d'une sainteté spéciale. Celle-ci n'est autre que la divinité des empereurs romains païens transposée par le Christianisme dans la sainteté d'un lieutenant de Dieu.

Une fois l'empereur installé sur le trône, une vraie liturgie de tous les instants lui exprime, ainsi qu'à ses sujets et aux étrangers, l'Idée impériale. Le basileus est séparé et isolé comme il sied à un dieu. Il n'est pour s'en convaincre que de relever quelques formes de cette distance : le silence dont il s'entoure, la disposition du trône, les voiles ménagés de tous côtés, le faste, l'usage du luminaire et de l'encens, les acclamations, la proscynèse, la prokypsis, ce reliquat de cérémonie solaire, etc. Il faut y ajouter cette sorte de royauté sacerdotale laïque, particulièrement accusée durant la seconde période de l'empire. Il reproduit certains actes du Christ, ses habits même ont un rapport symbolique à ceux du Sauveur, on l'assimile volontiers aux figures sacerdotales de l'Ancien Testament, on lui reconnaît dans les fonctions liturgiques des privilèges normalement propres aux clercs. Toute sa vie trahit un rapport intime avec le Christ dont il est considéré comme le serviteur par excellence.

Le basileus revendique une domination sur l'étranger qui est très caractéristique de la théologie politique impériale. Idéalement son pouvoir est coextensif à l'humanité chrétienne dont il est le chef divinement établi. C'est le sens de l'οἰκουμένη. Il s'extériorise dans la cérémonie du triomphe en particulier : l'empereur est vainqueur de droit, dans le titre même de Βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων, dans la concession qu'il fait à d'autres de titres inférieurs, dans le protocole de la réception des ambassadeurs, dans les dons qu'il fait ou qu'il reçoit, dans les actes de l'administration. L'idéologie impériale trouvera là jusqu'à la fin une revanche contre les faits, contre l'existence effective de pouvoirs égaux ou supérieurs.

A l'intérieur, enfin, tout affirme l'« unanimité » du basileus avec Dieu : il est la loi vivante, le dépositaire et le distributeur de tout pouvoir, il exerce sur l'Église elle-même une suprématie, comme cela ressort de ses rapports avec le clergé et nommément le patriarche (son élection v. g.), il est pour le peuple le souverain bienfaiteur, un pacificateur et une sorte de sauveur.

Tous ces traits de la mystique impériale sont concrétisés par mille détails du cérémonial. O. Treitinger démontre à suffisance, si c'est nécessaire, qu'il y a là la substance d'une importante contribution à l'histoire des idées politiques. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que son livre ait été présenté comme dissertation doctorale à la *Faculté de Philosophie* de l'Université de München. Mais on a affaire, dans le cas, à une philosophie qui plonge ses racines en pleine histoire et à une maturité qui n'est pas le fait de tous les travaux du genre, il s'en faut. Qui lira le livre pourra constater qu'il reste plus d'une avenue à tracer pour éclaircir le cérémonial byzantin, mais reconnaîtra qu'on vient d'en ouvrir une excellente.

J. Gouillard.

Sixième Congrès d'Études byzantines

Le sixième Congrès international d'études byzantines se tiendra à Alger, du 2 au 7 octobre 1939, sous la présidence et la direction de M. Gabriel Millet, membre de l'Institut.

La méthode de travail se trouve définie dans une note communiquée aux chefs de délégation et à quelques savants. Elle a reçu un accueil favorable. En voici le passage principal :

« Nos études byzantines ont pris un développement remarquable. Près de deux cents des nôtres étaient inscrits au programme du précédent Congrès. Pareille abondance nous amène à nous demander s'il n'y aurait pas lieu de réduire le nombre et l'étendue des communications, en organisant le travail, en coordonnant les efforts autour de certaines questions essentielles, suivant une méthode analogue à celle des Congrès d'archéologie chrétienne ou des Congrès Guillaume Budé, et que le Comité de Rome, en 1936, semble avoir esquissé pour les nôtres.

Nous avons ainsi conçu une organisation dont l'objet serait de contribuer efficacement aux progrès des études byzantines, en mettant en lumière ce dont ces dernières années les ont enrichies, de leur ouvrir des voies nouvelles et d'organiser, dans la mesure du possible, la recherche en commun par le partage du travail et la collaboration. Eclairer, coordonner, stimuler, tel pourrait être ainsi le service que l'on attendrait de nos Congrès.

Il est deux principes que nous tenons à respecter : liberté et collaboration. Liberté de nous proposer, comme autrefois, des communications indépendantes. Collaboration de nos Confrères étrangers, pour le choix des sujets et des érudits invités à les traiter.

Liberté n'exclut pas bonne volonté. Si tels de nos confrères préfèrent une communication indépendante, ils en choisiront le sujet dans l'esprit de notre programme, un sujet important, ou bien ils sauront tirer de leur érudition patiente et scrupuleuse des conclusions d'une certaine portée.

Quant à la collaboration que nous sollicitons des savants étrangers, elle se trouve définie dans le projet suivant.

1. *Sujets.* — On choisira des sujets à la fois larges et bien définis, principalement pour les raisons que voici :

a) Sujets de circonstance, intéressant la région où se tient le Congrès;

b) Sujets d'actualité, mis en relief par les découvertes ou les travaux originaux de ces dernières années;

c) Sujets négligés, que recommandent à notre attention de riches matériaux encore peu explorés.

2. *Organisation du travail.* — L'étude des sujets comporte les éléments suivants :

a) Un rapport, qui indiquera l'état de nos connaissances, les problèmes à résoudre, les méthodes à suivre, les documents à rechercher, la coordination possible des recherches entre savants de divers pays;

b) Des communications, qui porteront sur un point particulier, découverte de textes ou de monuments, recherches originales. Elles seront limitées à une vingtaine de minutes. Le texte, ou tout au moins le résumé, en sera remis au rapporteur qui les annoncera;

c) De courtes « interventions », préparées d'avance, inscrites à l'ordre du jour;

d) Une discussion, s'il y a lieu.

Une telle organisation permettra à la plupart de nos adhérents de prendre aux travaux du Congrès une part utile, une part brillante. S'il en est que leurs obligations empêchent de nous apporter leur concours, sous l'une ou l'autre des deux formes que nous venons de définir, leur simple présence et leur assiduité seront déjà pour nous un encouragement et un honneur. »

Ce programme est actuellement à l'étude. Il est élaboré par le Comité d'organisation avec le concours d'un certain nombre de savants de divers pays. Plus tard, le résumé des rapports et des communications de tout ordre sera envoyé à tous les adhérents aussi tôt que possible, pour leur permettre de se préparer aux « interventions » prévues plus haut.

Les savants qui ont l'intention de participer au Congrès, si la date, les conditions précitées et d'autres circonstances le leur permettent, et qui ne sont pas encore en relations avec le Comité, sont priés — sans engagement de leur part — de l'en avertir au plus tôt, en lui indiquant le sujet qu'ils désirent traiter, ou bien, s'ils sont disposés à accepter un rapport ou une communication rattachée à un rapport, dans quel cadre de recherches une telle collaboration pourrait prendre place.

Ils voudront bien écrire au Président, M. Gabriel Millet, membre de l'Institut, 6, Avenue Paul Appell, Paris (XIVe).

Une circulaire contenant le programme des travaux et indiquant les conditions du voyage, du séjour et des excursions sera envoyée aux intéressés et à toutes les personnes qui en feront la demande.

Chronique de l'Institut

L'année qui s'achève avec ce fascicule aura vu comme une renaissance de l'Œuvre dont les Échos d'Orient sont depuis plus de quarante ans l'organe. Née d'une initiative hardie dans les apaisantes conjonctures de la fin du XIXe siècle, celle-ci a su se survivre à elle-même, quand la dispersion et la mort de ses fondateurs eussent dû lui être fatales ; elle a surtout résisté aux coups plus pressants qui, en transformant la physionomie morale du pays où elle vivait sur le Bosphore enchanteur, ont porté aux institutions culturelles de là-bas tant de coups mortels. Un miracle d'ingéniosité avait, durant la guerre, sauvé de déprédations peu scrupuleuses son instrument essentiel, la bibliothèque, dont la conservation autant que la richesse laissait, vers 1930, pensif le professeur A. Heisenberg, notre hôte de quelques instants. La souple énergie de son second directeur, le R. P. Salaville, sut, dès qu'eut cessé la grande tourmente, reformer le groupe de ses anciens collaborateurs dans l'enthousiasme prometteur qu'inspiraient à tous, vers 1920, les initiatives scientifiques du corps d'occupation interallié.

Celles-ci faillirent même tirer l'œuvre assomptioniste de son climat familier pour l'enclôre, à l'instigation de M. Diehl et du général Charpy commandant en chef du corps expéditionnaire, dans le cadre d'un institut officiel français d'études byzantines. Le retour des Turcs dans leur ancienne capitale vint enrayer cet ambitieux destin et l'activité de ses membres qui eussent tant gagné à vivre sur l'ancien sol d'Istanbul dut se remettre en veilleuse sur leur rocher d'Asie. Elle se consacra à sa revue et à de multiples collaborations étrangères dans le cadre modeste mais tutélaire d'un séminaire théologique (Saint-Léon). Puis le moment vint où, en 1925, la politique, tarissant le recrutement des séminaristes tous issus des Balkans, déchargea les religieux de leurs tâches professorales. La fermeture de l'établissement devait, en revanche, permettre de consacrer à la recherche scientifique un temps et des loisirs que les soucis de l'enseignement et les exigences du ministère morcelaient trop souvent.

Plus de liberté donna plus d'audace et l'on se prit à reprendre certain grand projet en à en concevoir d'autres. Or, en se livrant progressivement à leur réalisation, on s'aperçut que les diverses entreprises buteraient sur un double écueil : l'impossibilité de trouver à Istanbul, dans ses bibliothèques et ses musées, le complément de documentation nécessaire à leur mise au point ; surtout les tragiques inconnues auxquelles une laïcité intransigeante et bornée, importée de Paris avec les dernières modes, exposerait le dur labeur qu'il allait falloir s'imposer. Néanmoins tel fut, plus de dix ans durant, le sort qui lui échut : vivant d'elle-même, l'œuvre ne fut vraiment assise qu'en

1935, lorsque le chapitre général de la Congrégation décida son transfert en une région plus clémente et mieux fournie de livres et de sympathies françaises.

La Grèce, héritière de Byzance, fut la première sollicitée officiellement de nous donner asile. Le gouvernement de Tsaldaris, propre gendre de Sp. Lambros, se montra favorable au projet de transfert, mais la dictature du général Kondylis, conseillée par des théologiens latinophobes et un archéologue inquiet, lui opposa un veto sans appel. Au reste, les conditions que les dirigeants hellènes rêvaient de nous imposer en cas d'entente eussent mis en tutelle dans une liberté dirigée une activité littéraire dont l'hospitalité turque avait loyalement respecté les initiatives presque cinquantenaires. Aussi, avant même que le refus eût été nettement articulé, la Direction s'adressa-t-elle au pays qui, dans ces Balkans agités de fièvres contradictoires, apparaissait comme le refuge naturel de la tolérance et de la saine compréhension. Dès la première ouverture, la Roumanie, grâce à la haute intervention de M. Iorga, accepta l'offre de transfert avec une libéralité et des attentions qui fixèrent tout de suite nos hésitations. L'accueil cordial et spontané permit de construire sur grande échelle un immeuble qui fût un acte de confiance en même temps qu'un siège digne d'une grande institution scientifique. Les travaux rapidement conduits en 1936 et 1937 permirent un premier aménagement des locaux au cours de l'automne de cette dernière année. Le 8 mai 1938, l'essentiel était au point pour l'inauguration solennelle qui, présidée par le T. R. P. Quénard, supérieur général de la Congrégation, eut tout ensemble le caractère d'une fête scientifique et d'une manifestation de l'amitié franco-roumaine.

Une double solennité consacra l'inauguration de ce qui renaissait en terre roumaine sous le titre plus approprié au développement et au programme de l'œuvre d'Institut français d'Études byzantines. Au matin, le Nonce procéda, en présence du Ministre de France, de M. Iorga, conseiller royal, des représentants du gouvernement, de l'Académie, des Universités et des diverses sociétés culturelles qu'entourait la foule des invités, à la bénédiction et à l'ouverture de la Bibliothèque métallique dont les connaisseurs admirèrent la présentation toute moderne. La réception qui suivit la cérémonie liturgique donna aux religieux la mesure de la cordialité et de la sympathie qui les enveloppaient. Il leur apparut clairement qu'une providence — celle des jours troubles — avait tenu en cette matinée printanière à fleurir un accueil qui eût pu n'être que correct de tous les charmes d'une conquérante amitié.

La séance académique qui, le soir, se déroula de 6 h. à 8 h. ¼ dans l'*Aula Magna* de la fondation Carol I traduisit de façon plus officielle et sur les modes les plus divers les avantages d'une collaboration riche d'avenir. Non seulement la venue des religieux accroissait d'une unité le nombre des Institutions consacrées dans la capitale roumaine à la recherche scientifique ; non seulement cette recherche portait sur le passé d'une époque touchant de près l'origine et le caractère de la culture roumaine. On voulut bien ajouter qu'elle apportait à l'Ecole roumaine de Byzantinologie une aide désintéressée dont son

fondateur, M. Iorga, et l'un de ses meilleurs animateurs, M. Banescu, providentiellement transféré à l'Université de Bucarest, ont déclaré être honorés. Et c'est pourquoi, devait dire M. Kiritsescu, directeur de l'Enseignement supérieur au Ministère de l'Éducation Nationale, *l'État roumain a reçu avec sympathie naturelle le transfert de l'Institut de Constantinople à Bucarest et lui a donné le concours moral de son autorité nécessaire à la mise en œuvre de ses moyens de travail.*

Le programme, dirigé par un habile et souriant metteur en jeu, le R. P. Salaville, ancien directeur, s'ouvrit et se ferma sur de la musique byzantine qu'un chœur de professionnels guidés et exercés par le R. P. Petrescu, spécialiste éprouvé, fit applaudir d'un auditoire d'élite. Des motets agiles, des chants liturgiques somptueux et lents, le rythme houleux et impressionnant des acclamations impériales facilitèrent au public par leur charme exotique le retour à un passé où il trouvait comme un écho de son âme. Et c'est sans doute grâce à cela que l'interminable série des discours, des adresses et des télégrammes ne désarma pas un instant sa courtoise patience. Voici, pour que la revue en conserve le détail en vue de possibles anniversaires, l'état précis de ce qui fut dit ou lu. Les institutions ou les personnalités invitées en raison de leurs rapports plus étroits avec l'œuvre, ont *toutes* répondu à notre appel. C'est avec émotion et une intense gratitude que nous consignons ici leur nom (1).

1. Présentation de l'Institut par le soin de l'ancien directeur, le R. P. Salaville, successeur de Mgr L. Petit, archevêque d'Athènes, fondateur.
2. Lettre de M. Cagnat, Secrétaire perpétuel, accordant à l'*Institut français d'études byzantines* le patronage de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
3. Discours de M. N. Iorga, membre associé de l'Institut de France, délégué expressément par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et présidant, en cette qualité, la séance aux côtés du T. R. P. Quénard, supérieur général.
4. Discours de M. C. Kiritsescu, directeur général de l'Enseignement supérieur représentant son Exc. Mgr Colan, Ministre de l'Education Nationale.
5. Message de Son Eminence le cardinal E. Tisserant, secrétaire de la Congrégation *pro Ecclesia Orientali*.
6. Lettre de M. Ch. Diehl, membre de l'Institut de France.
7. Télégramme de M. G. Millet, membre de l'Institut de France.
8. Message de l'Académie roumaine par les soins de M. N. Banescu, représentant aussi l'Université de Cluj.
9. Message de l'Académie Bulgare des Sciences, transmis par M. le prof. B. Filov, président.

---

(1) Une plaquette spéciale ou MÉMORIAL est sous presse qui, reproduisant les textes même de ces divers documents, perpétuera le souvenir de cette journée.

10. Message de l'Université de Bucarest par M. Burileanu, professeur de philologie classique à la Faculté des Lettres.
11. Télégramme de M. Stefanescu-Goanga, Recteur de l'Université de Cluj.
12. Message de l'Université de Iasi par M. Gr. Bratianu, titulaire de la chaire d'Histoire Universelle.
13. Message de l'Université de Cernauti, signé du Recteur, M. Nistor.
14. Message de la Société de Numismatique roumaine par M. Moisil, président.
15. Message de l'Ecole française d'Athènes ; lettre de M. Demangel, directeur.
16. Télégramme de M. Grégoire au nom de l'Institut Oriental de Bruxelles.
17. Message de l'Institut archéologique de l'Empire allemand.
18. Message de l'*Istituto per l'Europa orientale* ; lettre du prof. S. Mercati, de l'Université royale de Rome.
19. Message de l'Institut pontifical des Etudes Orientales ; lettre du R. P. Herman, président.
20. Message de la Société Historique bulgare ; lettre du prof. Nikov, président.
21. Message de l'Institut Kondakov de Prague.
22. Message de l'Institut d'Etudes slaves de Prague ; lettre de M. le prof. M. Weingart.
23. Message de la Société Hellénique des Etudes byzantines ; lettre de M. Ph. Koukoulès, secrétaire général.
24. Message de la *Byzantinische Zeitschrift* ; lettre du prof. Fr. Dölger de l'Université de Munich.
25. Message de la chaire d'histoire de l'art byzantin de l'Université Charles IV de Prague ; lettre de M. Okunev, titulaire.

A ce relevé il faudrait ajouter les nombreuses adresses de sympathies privées qui nous sont parvenues de partout. Citons du moins comme venant d'amis dévoués ou de collaborateurs fidèles celles de MM. les professeurs R. Guilland de la Sorbonne, H. Lietzmann de Berlin, C. Amantos d'Athènes, A. Vogt, professeur honoraire de l'Université de Fribourg, et autres.

Quand fut close la théorie de ces adresses multiformes, le directeur actuel, R. P. Laurent, inaugura l'activité extérieure de l'Institut par une communication qui, tout à la fois, mît une note scientifique dans le concert d'aimables félicitations et fût une contribution à l'histoire du passé roumano-byzantin. Le sujet auquel l'exode actuel vers l'Asie Mineure de la population musulmane du Bas-Danube donnait une certaine opportunité fut : *L'immigration turque en Dobroudja au temps de Michel VIII Paléologue* (1258-1282).

Il revenait au T. R. P. Général de clore cette manifestation culturelle en remerciant au nom de la Congrégation toutes les personnalités qui, venues des sphères les plus diverses, voulurent s'associer à cette fête inaugurale. La personne de Sa Majesté, les autorités présentes ou représentées, les amitiés anciennes ou nouvelles furent dûment acclamées et l'on se sépara sous le double signe de l'amitié française et de l'affinité intellectuelle. Un télégramme adressé au Roi en guise de gratitude dévouée donna bientôt, sous forme d'une prompte

réponse, à tous la bienfaisante certitude que le Palais communiait pleinement à cette fête de l'esprit.

Ce n'était là toutefois qu'une inauguration de forme en ce sens que, l'immeuble restant encore inachevé en de nombreux détails, l'accès dut en être interdit au public jusqu'à la rentrée universitaire de l'automne. Le délai fut mis à profit pour un premier aménagement de la Bibliothèque et la poursuite de travaux pressants. Depuis le mois de novembre, les lecteurs, professeurs, savants de passage ou simples étudiants, ont trouvé souvent, en dehors des plus grandes facilités de consultation, un appoint de documentation vainement cherchée ailleurs. L'activité propre de l'Institut, paralysée durant plusieurs mois pour des raisons diverses retrouve lentement son rythme. La revue *Echos d'Orient* reprendra sans tarder sa périodicité régulière et l'on prévoit la possibilité non seulement d'accélérer la parution de la double série du *Patriarcat byzantin* (Regestes patriarcaux et Corpus Notitiarum episcopatuum) mais aussi de réaliser, dans un avenir très proche, quelque autre grand projet, telle l'édition des actes mêmes des patriarches de Constantinople et la mise sur pied des premiers fascicules de la Prosopographie byzantine et de la Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Mais cette œuvre de labeur personnel devra, loin de l'éteindre, stimuler les intentions de collaboration extérieure avec la science et le public roumains. Un premier contact fut pris, le 10 avril, avec un groupe de spécialistes dans le cercle de la Société de Numismatique où le R. P. Laurent a entretenu l'assistance des rapports intimes existant entre la numismatique et certaines séries de la sigillographie byzantine. En 1939, sans pouvoir instaurer un cycle régulier de conférences, la Direction se propose de saisir les meilleures occasions de traiter dans un cadre agrandi certains sujets plus généraux. D'autre part, l'espoir est certain d'une entente pratique avec l'Institut roumain de Byzantinologie fondé à Bucarest par M. Iorga et remis aux soins de M. Banescu. Il n'est pas téméraire de penser qu'en s'épaulant les deux institutions feront œuvre qui dure. On songerait particulièrement à la création de cours techniques dans les limites de notre vaste discipline. Mais cette grande initiative suppose un climat qui n'existe pas encore ; en revanche, les contacts divers de ces premiers mois permettent d'en saluer l'aurore.

C'est sur cette note d'optimisme prometteur qu'il nous plait de terminer cette première chronique non sans redire, une fois de plus, à ceux qui furent les ouvriers désintéressés de notre installation en terre roumaine, avant tout à M. le professeur Iorga, notre sincère et respectueuse gratitude.

V. LAURENT.

NECROLOGE

Le P. Joannès THIBAUT (1872-1937)

Le R. P. Joannès (ou Jean-Baptiste) Thibaut, dont notre précédente livraison a annoncé le décès, est né à Saint-Etienne (Loire) le 5 octobre 1872. Il fit ses études secondaires dans un collège de Grenoble et entra dans la Congrégation des Assomptionnistes en 1891. Il étudia la philosophie à Jérusalem et la théologie à Kadiköy, et fut ordonné prêtre à Constantinople en 1900. Après avoir résidé en diverses villes de Turquie et de Bulgarie : Philippopoli, Stamboul, Varna, Karagatch, il alla en Russie, à Odessa d'abord (1907-1911, puis à Saint-Pétersbourg (1911-1914). Il en est arraché par la guerre mondiale, qu'il passe tout entière sous les drapeaux. Après l'armistice, il reparaît sur les rives du Bosphore à Kadiköy, de 1920 à 1922. Il retourne en Occident après la victoire kémaliste, où la Congrégation lui confie divers emplois à Bourville, puis aux Essarts, en Normandie (1922-1929), qui lui ménagent des loisirs pour la continuation de ses travaux. Il ne les abandonne pas, même lorsque sa santé très affaiblie l'oblige à se retirer en 1929 dans la maison de repos que la Congrégation tient à Lorgues (Var) pour ses religieux. C'est là qu'après de longues et cruelles souffrances, il mourut presque subitement dans la nuit du 6 au 7 avril 1937. Il était membre de l'Institut archéologique russe de Constantinople.

Riche nature, vive sensibilité, esprit inventif, le P. Thibaut était doué d'un sens musical extrêmement délicat qu'il affina encore par l'exercice et l'étude. Son séjour en Orient lui en donna l'occasion. Dans le vaste champ de recherches qui s'offrait à l'activité conquérante de la première équipe qui fonda les *Échos d'Orient*, il eut vite choisi sa part, et ce fut la musique byzantine. Dans ce domaine encore peu exploré, on peut dire qu'il fut l'un des principaux pionniers, et, par son souci de remonter aux sources, traités ou monuments, il ouvrit aux chercheurs de nouvelles voies. De la bibliographie ci-jointe, détachons pour les mentionner ici spécialement les trois ouvrages suivants : *Origine byzantine de la notation neumatique de l'Église latine, Monuments de la notation ekphonétique et neumatique de l'Église latine, Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Église grecque,* par lesquels il restera toujours connu. Après

la guerre mondiale, il se laissa principalement attirer par les problèmes de liturgie primitive, et produisit dans cet ordre divers travaux remarquables, où une scrupuleuse observation des textes s'allie avec un don ingénieux de reconstitution.

BIBLIOGRAPHIE DU R. P. J. THIBAUT (1)

Origine byzantine de la notation neumatique de l'Église latine (Bibliothèque musicologique, III). Paris, Picard, 1907. Gr. in-8, VIII-107 pages, XXVIII planches.

Panégyrique de l'Immaculée-Conception dans les chants hymnographiques de la liturgie grecque. Paris, Picard, 1909. In-4°, 52 pages.

La notation musicale, son origine, son évolution. Conférence au Conservatoire impérial de Saint-Pétersbourg le 11/24 février 1912. Saint-Pétersbourg, 1912. In-4°, 15 pages, 17 planches.

Monuments de la notation ekphonétique et neumatique de l'Église latine. Exposé documentaire des manuscrits de Corbie, de Saint-Germain-des-Prés et de Pologne, conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg. Saint-Pétersbourg, 1912. In-fol., XVII-104 pages, XCIV planches.

Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Église grecque. Exposé documentaire des manuscrits de Jérusalem, de Sinai et de l'Athos, conservés à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Saint Pétersbourg, 1913. In-fol., XVI-148-11 pages, XXVIII planches.

Le Pater. Méditations inédites de Bossuet. Ouvrage illustré de 8 gravures de Rembrandt. Saint-Pétersbourg, 1913. Petit in-8°, XVI-203 pages.

La Liturgie Romaine. Paris (sans date, imprimatur de 1924). In-8°, 125 pages.

Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IVe au Xe siècle. Paris, 1926. In-8°, 128 pages.

L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence aux Ve et VIe siècles sous l'influence de Cassien et de saint Césaire d'Arles. Paris (sans date, imprimatur de 1929). In-8°, 119 pages.

Dans les ÉCHOS D'ORIENT :

Tome I (1897-1898) : *La musique byzantine* (p. 353-368).

Tome III (1899-1900) : *L'harmonique chez les Grecs modernes* (p. 211-220).

Tome IV (1900-1901) : *La musique instrumentale chez les Byzantins* (p. 359-347).

Tome V (1901-1902) : suite de l'article précédent (p. 343-353).

Tome XIX (1920) : *Principes du chant grégorien. Origine byzantine* de sa notation (p. 11-21) ; *Origine de la messe des Présanctifiés* (p. 36-48) ; *La solennité de Noël* (p. 153-162) ; *L'Épiphanie* (p. 278-294).

Tome XX (1921) : *Solennité du Dimanche des Palmes* (p. 68-78) ; *Solennité de la Cène du Seigneur : le Jeudi-Saint* (p. 155-167) ; *Le Pseudo-*

(1) N'ayant pu atteindre personnellement tous les travaux indiqués ici, nous nous excusons de l'imprécision de plusieurs références obtenues de seconde main.

Denys et la « prière catholique » de l'Eglise primitive (p. 283-294); *Autour de la patrie de Cassien* (447-449).

Tome XXI (1922) : *L'Hebdomon de Constantinople. Nouvel examen topographique* (p. 31-44); *L'initiation chrétienne aux premiers siècles* (p. 323-334).

Dans le Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople :

Tome III (1898) : *Étude de musique byzantine. La notation de St Jean Damascène ou Hagiopolite* (p. 138-179).

Tome VI, fasc. II (1901) : *Étude de musique byzantine. La notation de Koukouzélès* (361-396).

Dans le Bessarione : Tome VI (1899) : *Étude d'hymnographie byzantine. Différentes attributions des tropaires* (p. 96-105).

Dans la Revue de l'Orient chrétien : Tome VI (1901) : *Traités de musique byzantine* (593-609).

Dans le Vizantijskij Vremennik :

Tome VI (1899) : *Étude sur la musique byzantine. Les « Martyries »* (p. 1-12).

Tome VIII : *Le syllogue grec de musique ecclésiastique de Constantinople* (p. 729-733).

Tome X : Compte-rendu critique de l'ouvrage de H. Gaisser, *Le système musical de l'Église grecque d'après la tradition* (p. 203-211).

Dans les Ἐργασιαι du Syllogue de musique ecclésiastique Παράρτημα Ἐκκλησιαστικῆς Ἀληθείας), fasc. 2 (1er juin 1900) : Περὶ τῶν τόνων τῆς μουσικῆς, τοῦ νόμου τῆς ἕλξεως καὶ τῆς πολυφωνίας ἐν τῇ βυζαντινῇ καὶ ἐν τῇ σημερινῇ Ἐκκλησιαστικῇ Μουσικῇ (p. 105-112). (Conférence lue dans la 60e session du syllogue grec de musique ecclésiastique).

Dans la Byzantinische Zeitschrift :

Tome VIII (1899) : *Étude de musique byzantine. Le chant ekphonétique* (p. 122-147); *Les traités de musique byzantine. Complément à l'étude de M. Papadopoulos-Kérameus* (*Byz. Zeitschr.*, VIII, 111-121), (p. 478-482).

Dans la Tribune de Saint-Gervais :

Tome IV (1898) : *La musique byzantine et le chant liturgique des Grecs modernes* (220-225, 241-248, 269 suiv.).

Tome X (1904) : *La musique byzantine chez les Slaves* (p. 157-162).

Dans le Congrès international d'histoire de la musique. *Documents, Mémoires et Vœux* publiés par M. J. Combarieu, Paris, 1900 :

Assimilation des Echoi byzantins et des modes latins avec les anciens tropes grecs (p. 77-85); *Les notations byzantines* (p. 86-92).

(Ces deux travaux ont aussi paru dans la *Revue d'histoire et de critique musicales*, voir ci-après).

Dans la Revue d'histoire et de critique musicales, Paris, H. Welter, éditeur :

Tome I (1901) : *Les orgues à Byzance* (p. 17 suiv.); *La notation dans la musique byzantine* (? - ?); *Les notations byzantines* (p. 102 suiv.); indiqué ci-dessus. *Assimilation des Echoi...* (p. 306 suiv., indiqué ci-dessus).

Tome II (1902) : *Le système tonal de l'Église grecque*, (p. 43-46) (1); *La Musique des Mevlévis ou Derviches tourneurs* (p. 346-356, 384-392).

(1) Cet article provoqua une reponse de dom Gaisser, O.S.B., dans la même revue, même tome (1902) : H. Gaisser, *Le système musical de l'Église grecque. Réponse au R. P. Thibaut*, p. 189-192.

Dans la RIVISTA MUSICALE ITALIANA, Torino : Tome VIII (1901) : *Les chants de la liturgie de saint Jean Chrysostome dans l'Église bulgare* (763-783). Tiré à part de 23 pages. Turin, Bocca, 1901.

V. GRUMEL.

Oreste TAFRALI (1876-1937)

Le 5 novembre 1937, Oreste Tafrali, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Iassy, succombait à la suite d'une opération. Sa mort est une perte cruelle pour la science roumaine, à laquelle il consacra pendant trente ans ses efforts et qu'il enrichit de plusieurs remarquables travaux.

Né en Dobroudja d'une famille modeste, Tafrali étudia d'abord à l'Université de Bucarest, où il compta parmi les meilleurs élèves de l'archéologue Gr. Tocilescu. Il poursuivit ses études à Paris, s'attachant à l'archéologie et à l'histoire. Sous les auspices de son illustre maître Ch. Diehl, il y publia ses deux premiers ouvrages qui l'ont imposé aux byzantinistes : *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, Geuthner, 1913, le premier travail consacré à l'organisation municipale d'une grande ville byzantine, travail remarquable dont ne pourront se passer ceux qui s'intéressent à la vie sociale de l'empire byzantin; *Topographie de Thessalonique*, qui en forme le complément nécessaire, ouvrage dans lequel l'auteur expose tout ce qui se rattache à l'archéologie de la métropole des Balkans, depuis sa fondation jusqu'à la fin de la période byzantine. Un troisième suivit en 1919 : *Thessalonique, des origines au XIVe siècle* (Paris, Leroux), achevant ainsi l'histoire de la célèbre cité byzantine. Les *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie byzantines* parurent la même année que ses deux premiers ouvrages, et à la même librairie. Leur but est d'éclaircir certains problèmes concernant l'église Saint-Démétrius de Thessalonique, plusieurs anciens monuments de l'art roumain et les inscriptions chrétiennes du Sinaï.

Accueilli à la Faculté des Lettres de Iassy, Tafrali y déploya une activité féconde dans le domaine de l'archéologie ancienne et médiévale. Il entreprit des fouilles sur le littoral de la Mer Noire, organisa un musée archéologique qui compte parmi les meilleures institutions de culture de la capitale moldave, fit paraître la publication *Arte si Arheologia*, qui pendant dix ans mit le public roumain au courant des recherches et découvertes dans le champ varié de l'art et de l'archéologie.

Le résultat de ses fouilles sur le littoral de la Dobroudja méridionale ont été exposés dans la monographie consacrée à l'ancienne Dionysopolis (Baltchik) : *La cité pontique de Dionysopolis*, Paris, 1927. Ce livre réunit le peu de renseignements historiques et épigraphiques existant sur cette localité qui joua un rôle assez important à l'époque romaine et byzantine. L'auteur s'y arrête sur d'autres localités de la côte : Kliakva, Kavarna, Téké, Ecréné, sur lesquelles il a étendu ses recherches d'archéologue.

Le trésor byzantin et roumain du monastère de Poutna, Paris, Geuthner, 1925, attira l'attention des savants sur les richesses artistiques de la célèbre fondation d'Etienne le Grand. Toute une collection d'icônes, d'objets de culte, de tissus et broderies, de vêtements sacerdotaux, dont quelques-uns datent du XIVe et du XVe siècles, a été présentée et éclaircie par l'auteur, qui s'attache à relever ce que les objets d'art doivent à l'influence de Byzance. *Le monastère de Sucevitza et son trésor,* Mélanges Ch. Diehl, II, 207-229, forme un pendant intéressant au travail précédent. Enfin, l'œuvre fondamentale de Tafrali,, sortie de ses longues recherches et réflexions, a été consacrée aux monuments de l'ancienne résidence des Bessarab : *Monuments byzantins de Curtea-de-Arges,* Paris, Geuthner, 1931. C'est un grand volume, admirablement illustré, dans lequel l'auteur expose ses opinions personnelles concernant ces remarquables monuments, qui accusent mieux que tout autre fondation religieuse l'influence également exercée par l'art de Constantinople sur ses voisins. Si ces opinions ont été souvent débattues, elles n'en méritent pas moins de considération, vu l'autorité de l'auteur en la matière.

Sa dernière étude, lue à l'Académie Roumaine, qui le compta parmi ses correspondants, et parue dans *Arte si Arheologia,* 1935-1936, traite de la sculpture roumaine en bois, essai de synthèse dans laquelle l'auteur relève la contribution qu'on y doit attribuer à l'influence étrangère.

Nous signalons enfin l'activité du savant à Paris, pendant la guerre mondiale, les articles qu'il y fit paraître dans le journal de ses compatriotes « La Roumanie », pour soutenir la cause de sa chère province natale, la Dobroudja. Ces articles remaniés et amplifiés, ont constitué le livre, important par ses considérations historiques et ethnographiques, paru chez Leroux, Paris, 1918, sous le titre : *La Roumanie transdanubienne* (*la Dobroudja*).

N. Banescu,
Professeur à l'Université de Cluj.

Demostene RUSSO

Mort à Bucarest dans les premiers jours d'octobre. Son effacement naturel et sa prédilection pour les recherches de détail ont peut-être nui à sa notoriété. Ils ne doivent pas masquer les mérites de ce chercheur persévérant et modeste.

Formé à Leipzig à l'école de K. Krumbacher, il publiait, en 1893, une thèse de Doctorat intitulée : Τρεῖς Γαζαῖοι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων. Rentré à Bucarest, il occupera longtemps le poste de traducteur grec au Ministère des Affaires Etrangères. Les loisirs qui lui restent sont consacrés à poursuivre ses premières études. En 1907, il publie ses *Studii Bizantine-Române* où il établit pour la première fois les sources des doctrines du pseudo Neagoe Basarab. En 1912, paraît sa *Critica Textelor si tehnica edi-*

tiilor, demeurée un guide sûr ainsi que *Elenismul in România*. Une inclination atavique dirigeait son attention vers l'influence grecque de l'époque médiévale et phanariote sur la culture roumaine. Il voyait là l'objet naturel du byzantinisme roumain, comme il s'en exprime dans le dernier livre cité. Une grande œuvre sous le même titre, malheureusement laissée en plein chantier, devait y être consacrée.

En 1915, D. Russo fut nommé professeur à la chaire d'histoire de la civilisation byzantine de l'Université de Bucarest et il le resta jusqu'à sa mort. Il était aussi correspondant de l'Académie Royale de Roumanie.

TABLE DES MATIÈRES

QUARANTE-ET-UNIÈME ANNÉE
TRENTE-SEPTIÈME VOLUME

I. — SOMMAIRE DES LIVRAISONS

I. — *Janvier-Juin.* — N°s 189-190

I. Une inscription grecque cryptochrétienne de Philippopoli, V. Laurent .. 1
II. Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste, Louis Bréhier .. 17
III. L'Hippodrome « couvert », Albert Vogt .. 23
IV. Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas, Jean Gouillard .. 36
V. Le grand domesticat à Byzance, R. Guilland .. 53
VI. Le grand domesticat. Notes complémentaires, V. Laurent .. 65
VII. Etudes de topographie byzantine. Où se trouvait Sainte-Anne du Deutéron ? R. Janin .. 73
VIII. Les Actes du concile photien de Sainte-Sophie (879-880), M. Jugie .. 89
IX. Les Actes du concile photien et Georges le Métochite, V. Laurent .. 100
X. Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès. Remarques sur leurs correspondances (troisième série), R. Loenertz .. 107
XI. Démétrius Cydonès, citoyen de Venise, R. Loenertz .. 125
XII. Alliance et filiation des premiers Taronites, princes arméniens médiatisés, V. Laurent .. 127
XIII. Le symbole « Quicumque » et Jean Italos, V. Grumel .. 136
XIV. Zosime d'Ochrida et de Sisanion. Ses relations avec l'Autriche et ses différents séjours à Ochrida, A. P. Péchayre .. 141
XV. Quelques relations de Fra Angelo Petricca da Sonnino, vicaire patriarcal de Constantinople (1637-1639). E. Dallegio d'Alessio .. 163
XVI. Chronique des Églises orientales. I. Archevêché de Chypre : une situation compliquée. — II. Église d'Éthiopie : l'autocéphalie : 1. Les préliminaires. 2. Le coup d'État du 27 novembre 1937. 3. L'excommunication. — III. Église de Grèce : 1. La question du calendrier. 2. Le synode de la hiérarchie. — IV. Patriarcat serbe : 1. La question du Concordat. 2. La succession patriarcale, J. Lacombe .. 177

XVII. *Bibliographie* : E. Amann, M. Rehm, B. Romeyer, G. Bardy, I. Doens, A.-S. Marmardji, *Annali Lateranensi*, R. Loenertz, M.-J. Lagrange, P. Raphael, C. Lavergne, A. Gegaj, G. Tongas, *Encyclopédie de l'Islam, Monumenta Asiae Minoris antiqua*, J. Schmidt, A. Lichtigfeld, A. Heschel. Ladomersky, M. Jugie, *Archivum fratrum praedicatorum*, H. Kesters, K. Holzhey, F. Stier, *Mélanges Franz Cumont*, E. Caspar, H. G. Opitz, G. Théry, *Dictionnaire de spiritualité*, Ch. Poulet, *Pamietnik V-ej Pinskiej Konferencij*, I. Coman, G. Golubovich, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Germanos de Sardes 202
XVIII. Nécrologie : le P. Casimir-Achange Emereau, Le P. Joannès Thibaut 247
XIX. Ouvrages reçus à la rédaction 250

II. — *Juillet-Décembre.* — Nos 191-192

I. Grégoire X et un projet de ligue antiturque, V. Laurent . . 257
II. L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie, St. Binon 274
III. Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople, R. Janin 312
IV. Histoire des Institutions : la patricienne à ceinture, A. Vogt. 352
V. Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi, V. Grumel 357
VI. De l'Adriatique à la mer Noire. Albanais et Bulgares, A.-P. Péchayre 372
VII. Chronique des Églises orientales. I. Église de Grèce : la loi sur le prosélytisme religieux. — II. Patriarcat grec de Jérusalem : 1. La crise gréco-arabe. 2. Le projet de décret sur l'organisation et l'administration du patriarcat. 3. Attitude des Grecs et des Arabes en face du décret, J. Lacombe . . 410
VIII. Autour du Palamisme. Notes sur quelques ouvrages récents, J. Gouillard 424
IX. *Bibliographie* : T. Bertele, H. Fr. Rosenfeld, Aem. Herman, P. Sbath et M. Meyerhof, Mgr Athenagoras, Gr. Peradze, Mgr Nicodim et I. D. Stefanescu, A. Boudoures, Ph. Koukoulès, Gh. Crontz, Paul de Véou, F. Brunet, G. Hofmann, E. Armao, J. B. Darblade, R. Jestin, H. Dehérain, *Heilige Überliferung*, H. Menges, M. Dandau, S. Salaville, Fr. Dorr, *Mélanges Emile Boisacq*, O. Treitinger . . . 465
X. Le Congrès international des Études byzantines à Alger . . 494
XI. Chronique de l'Institut 496
XII. Nécrologie 501
XIII. Table des matières 507

II. — LISTE ALPHABETIQUE DES AUTEURS

Binon (St.). — L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie 274
Bréhier (Louis). — Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste 17

Dallegio d'Alessio (E.). — Quelques relations de Fra Angelo Petricca da Sonnino, vicaire patriarcal de Constantinople (1637-1639) 163
Gouillard (J.). — Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas 36
— Autour du Palamisme. Notes sur quelques ouvrages récents . . 424
Grumel (V.). — Le symbole « Quicumque » et Jean Italos 136
— Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi. 357
Guilland (R.). — Le grand domesticat à Byzance 53
Janin (R.). Études de topographie byzantine. Où se trouvait Sainte-Anne de Deutéron ? 73
— Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople 212
Jugie (M.). — Les Actes du concile photien de Sainte-Sophie (879-880) 89
Lacombe (J.). — Chronique des Églises orientales 177, 410
Laurent (V.). — Une inscription grecque cryptochrétienne de Philippopoli 1
— Le grand domesticat. Notes complémentaires 65
— Les Actes du concile photien et Georges le Métochite 100
— Alliances et filiation des premiers Taronites, princes arméniens médiatisés 127
— Grégoire X et le projet d'une ligue antiturque 257
Loenertz (R.). — Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès. Remarques sur leurs correspondances (troisième série) 107
— Démétrius Cydonès, citoyen de Venise 125
Péchayre (A. P.). — Zosime d'Ochrida et de Sisanion. Ses relations avec l'Autriche et ses différents séjours à Ochrida 141
— De l'Adriatique à la Mer Noire. Albanais et Bulgares 372
Vogt (Albert). — L'hippodrome « couvert » 23
— Histoire des Institutions : La patricienne à ceinture 352

III. — BIBLIOGRAPHIE

Amann (Emile). — *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours.* T. VI. *L'époque carolingienne* 202
Ammann (A. M.). — *Die Gotteschau im palamitischen Hesychasmus.* 456
Annali Lateranensi 205
Archivum fratrum praedicatorum 224
Armao (Ermanno). — *Venezia in Oriente. La « Relatione dell'Isola et Citta di Tine di Pompeo Ferrari Gentil'huomo piacentino »* 479
Athénagoras (Mgr). — Ἡ μία ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ λειτουργία. 472
Bardy (G.). — *Le Sauveur* 204
Bertelé (T.). — *Monete e sigilli di Anna di Savoia, imperatrice di Bisanzio* 461
Bosdas (Démétrius B.). — Περὶ τοῦ γάμου. Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τοῦ γάμου κατὰ τὴν Ἐκλογὴν τῶν Ἰσαύρων 476
Boudourès (Anghelos L.). — Οἱ μουσικοὶ χοροὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας κατὰ τοὺς κάτω χρόνους 474
Brunet (Dr F.). — *Œuvres médicales d'Alexandre de Tralles* . . 478
Buckler (W. H.), Calder (W. M.), Guthrie (W. R. C.). — *Monumenta Asiae Minoris antiqua.* Vol. VI. *Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia* 219

CALDER (W. M.). — *Monumenta Asiae Minoris antiqua* 216, 219
CASPAR (Erich). — *Geschichte des Papsttums von den Anfangen bis zur Höhe Weitherrschaft. Erst Band : Römische Kirche und Imperium Romanum* 229
COMAN (Ioan). — *Geniul sfântului Grigorie din Nazianz* 241
— *Sf. Grigorie de Nazianz despre imperatul Julian. Incercare asupra discursilor IV si V* 242
— *Cauzele generale ale politicii antigrestine a imperatul Iulian dupa marturii patristice* 242
— *Tristetea poeziei lirice a sf. Grigorie de Nazianz* 242
CORDIGNANO (F.). — *Géographie ecclésiastique de l'Albanie. De la dernière décade du XVIe siècle à la moitié du XVIIe* 373
CRONTZ (Gheorghe). — *Iconomia in Drepiul bisericesc ortodox* . . 485
— *Alegerea ierarhilor in Biserica ortodoxa* 475
— *Este indreptatita autoritatea bisericeasca sa pronuntse doua pedepse pentru aceliasi abatere ?* 476
DARBLADE (J. B.). — *La collection canonique melkite d'après les manuscrits arabes des XVIIe-XVIIIe siècles* 480
DEHÉRAIN (H.). — *Sylvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* 480
Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique 238
DOENS (Dom I.). — *De heilige liturgie van onzen h. Vader J. Chrysostomus vertaald uit het grieksch in het nederlandsch* . . 222
DORR (Friedrich). — *Diadochus von Pholike und die Messalianer* . . 488
Encyclopédie de l'Islam 214
GEGAJ (Athanase). — *L'Albanie et l'invasion turque au XVe siècle.* 210
GERMANOS (Mgr) de Sardes. — Συμβολὴ εἰς τοὺς πατριαρχικοὺς καταλόγους Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῆς ἁλώσεως καὶ ἑξῆς 245
GOCHEV (I.). — *Antiquités religieuses de l'éparchie de Vratza* . . 393
— *Nouvelles données historiques et archéologiques sur le monastère de Batchkovo* 397
GOLUBOVICH (Girolamo). — *Il santo Cenacolo, sua autenticità e sue divine prerogative* 243
GUYER (S.). — *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Meriamlik et Korykos. Zwei christliche Ruinenstädten des Rauhen Kilikien* 217
GUTHRIE (W. R. C.). — *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Monuments and Documents from Eastern and Western Galatia.* 219
Heilige Überlieferung 482
HERMAN (Aemilius). — *De Fontibus iuris ecclesiastici Russorum Commentarius historici-canonicus* 470
HERZFELD (E.). — *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Meriamlik et Korykos. Zwei christliche Ruinenstädten des Rauhen Kilikien* 217
HESCHEL (Abraham). — *Die Prophetie* 221
HOFMANN (G.). — *Vescovadi cattolici della Grecia. Naxos* . . . 478
HOLZHEY (K.). — *Jahve der Gott Israels. Sein Kampf gegen di fremden Götter von Moses bis Christus* 225
IVANOV. (I.). — *Les vies de saint Jean Rilski, avec introduction et notes* 385
— *Récits anciens bulgares. Textes, traductions et notes* . . . 390
JESTIN (Raymond). — *Tablettes sumériennes de Suruppak conservées au Musée de Stamboul* 480

JUGIE (M.). — *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes* 223
KEIL (J.). — *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Denkmäler aus dem Rauhem Kilikien* 218
KESTERS (H.). — *Antisthène : De la Dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVIe discours de Thémistius* 224
KOUKOULÈS (Phédon I.). — Ἀγῶνες, ἀγωνίσματα καὶ ἀγωνιστικὰ παίγνια κατὰ τοὺς βυζαντινούς χρόνους 474
— Λαϊκὰ θεάματα καὶ λαϊκαὶ διασκεδάσεις παρὰ βυζαντινοῖς 474
KRIVOCHÉIN (Basile). — *Asketischeskoe i bogoslovskoe utchenie sv. Grigorija Palamy* 435
LADOMERSKY (N.). — *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption* 222
LAGRANGE (M.-J.). — *L'Orphisme* 207
LANDAU (M). — *Beiträge zum Chazarenproblem* 486
LAVERGNE (C.). — *Guide pratique de chronologie biblique* . . . 209
Lexicon für Theologie und Kirche 244
LICHTIGFELD (A.). — *Twenty centuries of Jewish Thought* 221
LOENERTZ (R.). — *La Sociétés des Frères Périgrinants* 206
MARMARDJI (A.-S.). — *La Lexicographie arabe à la lumière du bilittéralisme et de la philologie sémitique* 205
MAZON (A.). — *Documents, contes et chansons slaves d'Albanie du Sud* 378
Mélanges Franz Cumont 226
Mélanges Emile Boisacq 490
MENGES (Hieronymus). — *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus* 484
MEYERHOF (M.). et SBATH (P.). — *Le livre des questions sur l'œil de Honain ibn Ishap* 472
Monumenta Asiae Minoris antiqua 215
NICODIM (Mgr) et STEFANESCU (I. D.). — *Biblia ilustrata* 473
NICOV (P.). — *La renaissance bulgare dans la région de Varna. Le métropolite Joachim et sa correspondance* 403
OPITZ (H.-G.). — *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* 233
Pamietnik V-ej Pinskiej konferensji kaplanskiej w sprawie unji koscielnej 241
PERADZE (Grégoire). — *An account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine, as revealed in the Writing of non-Gorgian Pilgrims* 473
POULET (Charles). — *Histoire du Christianisme* 239
RAPHAEL (Pierre). — *Le rôle des Maronites dans le retour des Égli- Orientales* 208
REHM (Martin). — *Texkritische Untersuchungen zu dem Parallelstellen der Samuel Königsbücher und der Kronik* 203
ROMEYER (B.). — *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. Les systématisations scolastiques de la philosophie chrétienne.* 204
ROSENFELD (Hans-Friedrich). — *Der hl. Christophorus. Verehrung und seine Legende* 464
SALAVILLE (S.). — *Eusebii Renaudot Dissertatio inedita de Liturgiis orientalibus* 488
SBATH (P.) et MEYERHOF (M). — *Le livre des questions sur l'œil de Honain ibn Ishap* 472

Schiro (G.). — *I rapporti di Barlaam Calabro con le due chiese di Roma e di Bisanzio* 424
Schmidt (J.). — *Studien zur stilistik der Alttestamentlichen Spruchliteratur* 220
Stinisloaie (O.). — *Viatsa si invatsatura sfântului Grigorie Palama.* 447
Stefanescu (I. D.) et Nicodim (Mgr). — *Biblia illustrata* 473
Stier (F.). — *Gott und sein Engel im altem Testament* 225
Théry (G.). — *Etudes dionysiennes. Hilduin traducteur de Denys.* 237
Tongas (Gérard). — *Atatürk et le vrai visage de la Turquie* 212
Treitinger (Otto). — *Die oströmische Kaiser-und Reichsiee nach ihrer Gestaltung im höfischen-Zeremoniell* 491
Véou (Paul de). — *La Passion de la Cilicie* (1919-1922) 477
Wilhelm (A.) et Keil (J.). — *Monumenta Asiae Minoris antiqua. Denkmäler aus Rauhen Kilikien* 218

L'imprimeur-gérant : J. Gamon.

THOUARS (DEUX-SÈVRES) - IMPRIMERIE NOUVELLE

Tome XXXVII — Nos 189-190 JANVIER-JUIN 1938

Échos d'Orient

REVUE TRIMESTRIELLE

Organe de l'Institut Français d'Études Byzantines

SOMMAIRE :

I. V. Laurent : Une inscription grecque cryptochrétienne de Philippopoli 1
II. Louis Bréhier : Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste 17
III. Albert Vogt : L'Hippodrome « couvert » 23
IV. Jean Gouillard : Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas 36
V. R. Guilland : Le grand domesticat à Byzance 53
VI. V. Laurent : Le grand domesticat. Notes complémentaires 65
VII. R. Janin : Etudes de topographie byzantine. Où se trouvait Sainte-Anne du Deutéron ? 73
VIII. M. Jugie : Les Actes du Synode photien de Sainte-Sophie (879-880) .. 89
IX. V. Laurent : Les Actes du Synode photien et Georges le Métochite. 100
X. R. Loenertz : Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès. Remarques sur leurs correspondances (troisième série) 107
XI. R. Loenertz : Démétrius Cydonès, citoyen de Venise 125
XII. V. Laurent : Alliances et filiation des premiers Taronites princes arméniens médiatisés 127
XIII. V. Grumel : Le symbole « Quicumque » et Jean Italos 136
XIV. A. P. Péchayre : Zosime d'Ochrida et de Sisanion. Ses relations avec l'Autriche et ses différents séjours à Ochrida 141
XV. E. Dallegio d'Alessio : Quelques relations de Fra Angelo Petricca da Sonnino, vicaire patriarcal de Constantinople (1637-1639) 163
XVI. J. Lacombe : Chronique des Eglises orientales 177
XVII. *Bibliographie* : E. Amann, M. Rehm, B. Romeyer, G. Bardy, I. Doens, A.-S. Marmadji, *Annali Lateranensi*, R. Loenertz, M.-J. Lagrange, P. Raphael, C. Lavergne, A. Gegaj, G. Tongas, *Encyclopédie de l'Islam, Monumenta Asiae Minoris antiqua*, J. Schmidt, A. Lichtigfeld, A. Heschel, M. Jugie, *Archivum fratrum praedicatorum*, H. Kersters, K. Holzhey, F. Stier, *Mélanges Franz Cumont*, E. Caspar, H. G. Opitz, G. Théry, *Dictionnaire de Spiritualité*, Ch. Poulet, *Pamietnik V-ej Pinskiej konferencij*, I. Coman, G. Golubovich, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Germanos de Sardis 30

RÉDACTION
18, Christian Tell
BUCAREST (ROUMANIE)

ADMINISTRATION
« Procure », 2, Avenue Debrousse
LYON — C. C. 109-10

Les " ÉCHOS D'ORIENT "

paraissent quatre fois par an en fascicules de 128 pages

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Pour la FRANCE : 60 francs, payables à Lyon (V), « Procure », avenue Debrousse, 2. (C.C. 109.10).

Pour la ROUMANIE : 450 lei, payables au siège de la rédaction de la revue : 18, strada General Christian Tell, Bucarest 3.

Pour tous autres pays : 70 Francs, payables à Lyon (V), « Procure », avenue Debrousse, 2. (C.C. 109.10).

Souscrit par un libraire ou tout autre intermédiaire, l'abonnement est fixé pour la France à 65 francs, pour les autres pays à 75 francs (pour la Roumanie 500 lei).

Avertissement. — Plusieurs abonnés se sont adressés à nous pour réclamer le dernier fascicule de l'année 1937. Nous regrettons de ne pouvoir les satisfaire. Nous ne prenons l'administration de la revue qu'à partir de l'année 1938.

Nous regrettons pareillement de ne pouvoir satisfaire les abonnés qui ont demandé à faire commencer leur abonnement avec l'année 1937.

AVIS IMPORTANTS

L'abonnement commence au début de l'année.

On ne vend point de fascicules séparés, mais des années entières.

Le prix des années écoulées variera selon leur rareté et leur ancienneté.

Afin d'éviter toute erreur, MM. les abonnés sont priés de mentionner *toujours* les mots « *Echos d'Orient* » dans leurs paiements et dans la correspondance adressée à la Revue.

LE PATRIARCAT BYZANTIN

Recherches de Diplomatique, d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques paraissant en deux séries.

Série I. *Regestes des Actes du patriarcat byzantin.* Liste critique et analytique des actes émis sur toute l'étendue du patriarcat byzantin depuis l'origine jusqu'à 1830. Cette publication constituera le répertoire fondamental tant pour l'histoire des institutions ecclésiastiques que pour l'étude des Fontes juris canonici du rit byzantin. Volume Ier : *Les Actes des patriarches.*

Paru: Fascicule Ier : *Les Regestes de 381 à 715.* In-4° de XXXVI-132 pages, par V. Grumel, A. A., 1932. Prix : 75 francs français.

Vient de paraître : Fascicule II : *Les Regestes de 715 à 1043.* In-4°, XXIV-268 pages. Prix : 96 francs français (souscription) : 120 francs (prix fort).

Série II : *Corpus Notitiarum episcopatuum Ecclesiae orientalis graecae.* Edition du grand travail de géographie ecclésiastique amorcé par Gelzer, poursuivi sans relâche par son élève et successeur, le regretté professeur E. Gerland; revu, complété et continué par le R. P. V. Laurent, A. A.

Parus : Fascicule d'introduction : *Einleitung,* par E. Gerland. In-4°, XII-48 pages, 1931. Prix : 50 francs français.

Volume Ier : Fasc. II : *Les listes conciliaires :* I. *Le synode de Constantinople de 394.* II. *Le concile d'Éphèse (431),* par E. Gerland et V. Laurent, A. A. Prix : 60 francs (souscription) ; 75 francs (prix fort).

Les souscriptions doivent être adressées à :

V. Laurent, 18 bis, rue Christian Tell. Bucarest III (Roumanie).

Il n'est point vendu de fascicule séparément.

Nota. — Nous maintenons ces prix malgré la dernière dévaluation du franc, mais avertissons la clientèle :

1°) que les prix doivent être versés intégralement sans retenue d'aucune sorte.

2°) que la remise consentie (20 %) l'est sur le prix fort et en faveur des seuls souscripteurs, libraires ou particuliers, qui s'adressent *directement* à nous.

Vu les difficultés élevées par de nombreux pays pour le réglement des factures à l'étranger, la Direction est dans la nécessité d'exiger paiement d'avance.

Tome XXXVII — Nos 191-192 JUILLET-DÉCEMBRE 1938

Échos d'Orient

REVUE TRIMESTRIELLE

Organe de l'Institut Français d'Études Byzantines

SOMMAIRE :

I. V. Laurent : Grégoire X et un projet de ligue antiturque... 257
II. St. Binon : L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie. 274
III. R. Janin : Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople. 312
IV. A. Vogt : Histoire des institutions : La patricienne à ceinture. 352
V. V. Grumel : Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi. 357
VI. A. Péchayre : De l'Adriatique à la Mer Noire, Albanais et Bulgares 372
VII. J. Lacombe : Chronique des Églises orientales. 410
VIII. J. Gouillard : Autour du Palamisme. Notes sur quelques ouvrages récents 424
IX. Bibliographie : T. Bertelé, H. Fr. Rosenfeld, AE. Herman, Sbath et Meyerhof, Mgr Athenagoras, Gr. Peradze, Mgr Nicodim et I. D. Stefanescu, A. L. Boudoures, Ph. I. Koukoules, Crontz, D. B. Bosdas, P. de Veou, F. Brunet, G. Hofmann, J. B. Darblade, R. Jestin, H. Deherain, *Heilige Ueberlieferung*, H. Menges, M. Landau, S. Salaville, Fr. Dorr, *Mélanges Émile Boissacq*, O. Treitinger. Sacerdoteanu, Démaret (p. 3 couverture). 465
X. Le Congrès des Études byzantines à Alger. 494
XI. Chronique de l'Institut 496
XII. Nécrologe 501
XIII. Table des matières 507

RÉDACTION
18, Christian Tell
BUCAREST (ROUMANIE)

ADMINISTRATION
« Procure », 2, Avenue Debrousse
LYON — C. C. 109-10

Les " ÉCHOS D'ORIENT "

paraissent quatre fois par an en fascicules de 128 pages

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Pour la FRANCE : 60 francs, payables à Lyon (V), « Procure », avenue Debrousse, 2. (C.C. 109.10).

Pour la ROUMANIE : 450 lei, payables au siège de la rédaction de la revue : 18, strada General Christian Tell, Bucarest 3.

Pour tous autres pays : 70 Francs, payables à Lyon (V), « Procure », avenue Debrousse, 2. (C.C. 109.10).

Souscrit par un libraire ou tout autre intermédiaire, l'abonnement est fixé pour la France à 65 francs, pour les autres pays à 75 francs (pour la Roumanie 500 lei).

Nota. — La nouvelle administration de la Revue ne peut donner suite aux réclamations affectant les années antérieures à 1938, date de son entrée en fonctions.

AVIS IMPORTANTS

L'abonnement commence au début de l'année.

On ne vend point de fascicules séparés, mais des années entières.

Le prix des années écoulées variera selon leur rareté et leur ancienneté.

Afin d'éviter toute erreur, MM. les abonnés sont priés de mentionner *toujours* les mots « *Echos d'Orient* » dans leurs paiements et dans la correspondance adressée à la Revue.

Les demandes en duplicata des numéros non arrivés à destination ne pourront être admises que dans un délai maximum de 15 jours après réception du numéro suivant.

OUVRAGES DIVERS

SACERDOTEANU (A). *Consideratii asupra Istoriei Românilor in Evul Mediu. Dovezile continuitatii si drepturile Românilor asupra teritoriilor lor actuale.* Bucarest, 1936. Petit in-8° de XXX-312 p. Prix : 200 lei.

La « question roumaine » c'est-à-dire, de la continuité de l'élément roumain en Dacie, compte une immense bibliographie et a reçu une multitude de solutions qui ne sont, il est vrai, que des variations superficielles sur deux ou trois thèmes dominants. On admet la continuité ou bien on insiste sur une immigration partie du Sud du Danube entre le VIIe et le VIIIe siècle. Le livre de M. Sacerdoteanu, dense de texte et d'information, forme en quelque sorte un manuel de la « question ». Il en retrace l'histoire tout d'abord. Durant la période antérieure au XVIIIe siècle, on se contente, à l'étranger, de se transmettre de vagues approximations d'inspiration humaniste sur les Roumains, sans toucher à la continuité, non plus d'ailleurs que dans les quelques rares sources roumaines. A la fin du XVIIIe siècle, au contraire, cela devient le centre même de la controverse qui oppose surtout la science hongroise et la science roumaine.

Dans une seconde partie, l'auteur défend les positions de cette dernière sur la base des données de l'histoire romaine, des origines chrétiennes du pays, de la langue et, en particulier, des toponymes daco-roumains (la voie la plus sûre actuellement pour faire progresser la question), enfin des sources historiques narratives ou diplomatiques du Moyen Age. On lira volontiers cet ouvrage qui unit à un louable effort d'objectivité une bonne documentation.

J. GOUILLARD.

DÉMARET (GASTON), O. S. B. *Marie de qui est né Jésus.* 1ère partie : *Préparation.* Tome I : *Maternité divine et Prédestination.* — Tome II : *L'Immaculée Conception.* — Tome III : *La grâce de Marie.* Paris, Ed. Spes, 1937. 3 vol. petit in-8° de 284, 262 et 229 p. Prix : 25 francs l'un.

Sous ce titre de saveur théologique sûre, le R. P. promet de nous donner une somme du mystère de Marie en 15 volumes : six sur la Préparation, cinq sur l'Incarnation, trois sur la Consommation et un de tables. Les trois parus fournissent la note de ce que pourra être l'ensemble : un exposé abondant, soucieux d'allier une bonne information théologique à une utilisation aussi large que possible de la Patristique, et de satisfaire à la fois la science et la dévotion. Théologiens, prédicateurs et âmes pieuses sont ravies de trouver ici réunies toutes les faces du mystère marial.

Félicitons l'auteur d'avoir mis à profit les homélies mariales de M. Cabasilas et de Palamas que le P. Jugie a imposées naguère à l'attention, ici ou ailleurs. Regrettons, en revanche, que l'homélie très suggestive de Théophane de Nicée publiée par notre confrère lui ait échappé. Elle présentait des aperçus personnels sur la « Préparation » (*Theophanus Nicaenus, Sermo in SS. Deiparam,* Rome, 1935). On n'imputera pas qu'à une pure inattention de Dom Démaret d'avoir fait de rupture le « sens étymologique » de αἵρεσις (I, 68). Mais à quoi bon souligner le détail insignifiant, quand l'ensemble est de qualité.

J. GOUILLARD.

LE PATRIARCAT BYZANTIN

Recherches de Diplomatique, d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques paraissant en deux séries.

Série I. *Regestes des Actes du patriarcat byzantin.* Liste critique et analytique des actes émis sur toute l'étendue du patriarcat byzantin depuis l'origine jusqu'à 1830. Cette publication constituera le répertoire fondamental tant pour l'histoire des institutions ecclésiastiques que pour l'étude des Fontes juris canonici du rit byzantin. Volume Ier : *Les Actes des patriarches.*

Paru: Fascicule Ier : *Les Regestes de 381 à 715.* In-4° de XXXVI-132 pages, par V. Grumel, A. A., 1932. Prix : 75 francs français.

Vient de paraître : Fascicule II : *Les Regestes de 715 à 1043.* In-4°, XXIV-268 pages. Prix : 96 francs français (souscription) : 120 francs (prix fort).

Série II : *Corpus Notitiarum episcopatuum Ecclesiae orientalis graecae.* Edition du grand travail de géographie ecclésiastique amorcé par Gelzer, poursuivi sans relâche par son élève et successeur, le regretté professeur E. Gerland; revu, complété et continué par le R. P. V. Laurent, A. A.

Parus : Fascicule d'introduction : *Einleitung,* par E. Gerland. In-4°, XII-48 pages, 1931. Prix : 50 francs français.

Volume Ier : Fasc. II : *Les listes conciliaires :* I. *Le synode de Constantinople de 394.* II. *Le concile d'Éphèse (431),* par E. Gerland et V. Laurent, A. A. Prix : 60 francs (souscription) ; 75 francs (prix fort). Les paiements doivent être effectués *exclusivement* à l'adresse suivante :

« Procure », 2, avenue Debrousse, LYON (5) (France)
LYON C. C. 109-10

Nota. — Nous maintenons ces prix malgré la dernière dévaluation du franc, mais avertissons la clientèle :

1°) que les prix doivent être versés intégralement sans retenue d'aucune sorte.

2°) que la remise consentie (20 %) l'est sur le prix fort et en faveur des seuls souscripteurs, libraires ou particuliers, qui s'adressent *directement* à nous.

Vu les difficultés élevées par de nombreux pays pour le réglement des factures à l'étranger, la Direction est dans la nécessité d'exiger paiement d'avance.

GTU Library
3 2400 00274 7560

Échos d'Orient

v.37
1938

23611

v.37
1938

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709